

د. محمد علي الجندي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية دار العلوم - جامعة المنيا

بحوث ودراسات في

الفلسفة المغربية

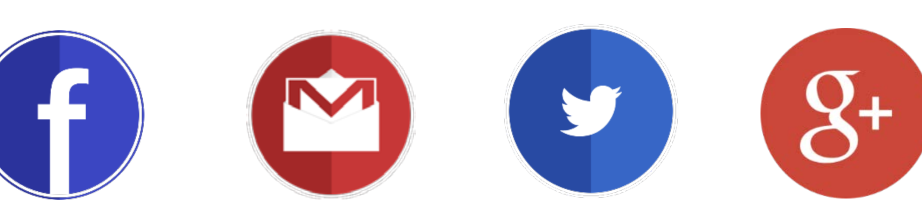


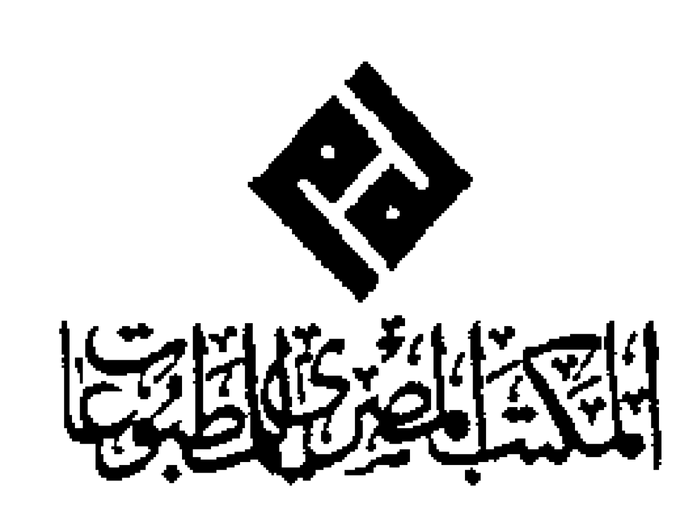




books4arab.com



رئيس مجلس الإدارة
محمد حامد راضي



١٢٢ أ ش جسر السويس - امام عمارات الميرلاند - القاهرة - مصر
ت: ٢٢٥٩٥٨٤٦ - ف ٢٢٥٩٥٨٤٥

E.mail:
almaktabalmasry@yahoo.com
mohamed_radi2000@yahoo.com

الجندى ، محمد على
بحوث ودراسات فى الفلسفة المغربية لمحمد على الجندى
القاهرة: المكتب المصرى للمطبوعات 2011
192 ص
تدمك: 8 - 064- 407 -977 - 978
1- الفلسفة - المغربية
أ- العنوان
رقم الإيداع بدار الكتب 2010/24146
I.S.B.N 978 – 977 – 407 – 064 – 8
ديوى 100

المقــدمــة

بسم الله الرحمن الرحيم

لم تحظ بعض قضايا الفلسفة الإسلامية فى المغرب والأندلس بالعناية الكافية من جهود الباحثين فى وقتنا الحاضر .. ولذلك فقد وجهت عنايتى منذ فترة ليست بالبعيدة للبحث فى هذا التراث الزاخر ، وقمت بإعداد مجموعة من البحوث والدراسات المنتقاة تناولت منها موضوعات غير مطروحة لإعلام لم يدرسوا الدراسة الكافية .

وقد جاءت هذه الدراسات على النحو التالى :

أولاً : داسة النزعة العقلية فى فكرابن تومرت مهدي المغرب (ت: 524) وبيان أثرها فى الفلسفة المغربية .

ثانياً : إبراز جهود ابن السيد البطليوسى (ت: 521) فى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة .

ثالثاً : بيان الجوانب الأخلاقية فى كتابات مفكرى المغرب من أمثال: ابن حزم – ابن باجة – ابن طفيل – ابن رشد .

ولما كانت القضايا السابقة تجمع بينها وحدة الموضوع ، فقد رأينا نشرها فى كتاب واحد ، وقد تجشمنا عناء تبسيط المادة المعروضة على كثرة ما يكتنفها من غموض وصعوبة ، حتى تكون كتاباً جديداً سهلاً فى مادته ، يسد فراغاً فى المكتبة الفلسفية .

والله الموفق إلى سواء السبيل »

القاهرة فى : 15 شوال 1419 هـ

الموافق : 3 / 2 / 1999م

دكتور

محمد على الجندى

هـذا الكتـاب

يهـدف إلى إلقاء الضـوء على جـوانب محـددة من تـاريـخ الفكـرالفلسـفى فى المغـرب والأنـدلـس عند بعض رمـوزه مـن امثال : المهدي بن تومرت — وابن السيد البطليوسى .

هذا بالإضافة إلى بيان الجـوانب الأخلاقيـة فى كتابات كل من : ابن حـزم ، وابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد .

والكتاب يمثل سبقاً وتفرداً فى مجالات لم يمط عنها اللثـام فى الفلسـفة الإسـلامية فى المغرب والأندلس بما يوضـح عمق تنـوعها واصالتها .

النـاشـر

أولاً

ابـن تـومـرت

(ت:524هـ/ 1129م)

(نزعته العقلية، وأثرها فى الفلسفة المغربية)

بسم الله الرحمن الرحيم

- توطئة :

لم تتعرض الدراسات السابقة عن ابن تومرت للجانب المتعلق بالنزعة العقلية فى تفكيره بوجه عام وفى آرائه الفلسفية بوجه خاص.

وقد ركزت معظم هذه الدراسات على إبراز الجانب المتعلق بمكانة ابن تومرت كزعيم روحى وسياسى للموحدين ، وكثائر على الدولة المرابطية وفقهائها الذين اتسموا بالجمود الفكري(1) . كما انصرف طرف آخر من هذه الدراسات إلى البحث فى شخصية ابن تومرت المهدى المنتظر وزعيم الثورة الموحدية التى توحد شمل أبناء المغرب الإسلامى وأشهر السيف فى وجوه أعداء الإسلام (2) ، فخرجت هذه الدراسات بمحصلة لا بأس بها فى بيان أثر المهدى بن تومرت فى الحياة الإجتماعية والثقافية فى المغرب .

وابن تومرت هو صاحب " ترك التقليد والعودة إلى الأصول " وقد التبس معنى هذا الشعار عند أكثر من تناولوا هذا الجانب فى فكره ، حيث فسروا العودة إلى الأصول بالعودة إلى النص الدينى ، وهذا فهم خاطىء يضع ابن تومرت فى زمرة أصحاب المذهب الظاهرى الذى دعا إليه ابن حزم ، والحقيقة إن دعوة ابن تومرت العودة إلى الأصول هى الدعوة إلى قراءة فلسفة أرسطو من جديد وبيان أثر ذلك على الفلسفة المغربية بوجه عام .

ولتحقيق هذا الهدف ، فقد قسمنا هذه الدراسة إلى تمهيد ، وقسمين رئيسيين وخاتمة.

تحدثنا فى التمهيد عن البيئة والسياسة الفكرية فى عصر ابن تومرت وأثرها على نزعته العقلية مع عرض بعض الجوانب المتعلقة بحياته ومؤلفاته .

وفى القسم الأول من البحث : فصلنا القول فى "مكانة العقل فى تأسيس المعرفة عند ابن تومرت" ، حللنا من خلالها آراءه المتعلقة بتعريف العقل وحدوده والطرق التى يستخدمها العقل فى تحصيل المعرفة والعلم ، ثم عرضنا للقياس العقلى عنده فى مقابل القياس الفقهى الذى اعتبره قاصراً عن الوصول إلى تحليل الأحكام ، منتهياً من ذلك إلى إثبات أن العقل لا يناقض الشرع ، وأن التأويل صناعة لغوية من أختصاص أهل المنطق والبرهان .

أما القسم الثانى فقد خصصناه لإبراز أثر هذه النزعة العقلية التومرتية فى الفلسفة المغربية عند ثلاثة من أبرز أقطابها هم ابن باجه – وابن طفيل وابن رشد ، وكيف كان لتأثرهم بآراء ابن تومرت دوره فى بلورة إتجاههم العقلي ، الذى صبغ المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس بتلك الصبغة العقلية ، ثم خصصنا الخاتمة لعرض أهم ما توصلنا إليه فى هذا الموضوع والله ولى التوفيق .

تمهـــيد

- من هـــو ابن تومــرت؟
- البيئة السياسية فى عصره
- البيئة الفكــرية فى عصره
- ثقافتـــه
- مؤلفاتـــه

تمهيد

ابن تومرت(3)

" البيئة السياسية والفكرية فى عصره- ثقافته- مؤلفاته "

من هو ابن تومرت؟

هو عبد الله محمد بن عبد الله المغربى السوسى ، يتفق المؤرخون على إنه ولد بمنطقة السوس جنوب المغرب ، وكان تاريخ ميلاد ابن تومرت محل اختلاف كثير من المؤرخين بقول الدكتور يحيى هويدى " أختلف المؤرخون فى تحديد السنة التى ولد فيها محمد بن عبد الله بن تومرت الملقب بمهدى الموحدين وهو الرجل الذى أسس دولة الموحدين التى قامت على أنقاض دولة المرابطين " ، فالبعض " ابن الأثير فى الكامل" يجعلها سنة 469هـ أو سنة 473هـ ، والبعض الأخر "القفطى فى أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، وحاجى خليفة فى كشف الظنون" يجعلها سنة 493هـ (4).

وإن كان من المرجح أن السنة المحتملة لمولده هى سنة 473هـ ، لأنه طبقاً لرواية ابن القطان إنه عاش نحوا من خمسين سنة ، فيكون تاريخ وفاته هوعام 524هـ ، وهو الثابت لدينا

نشأ ابن تومرت فى أسرة متوسطة لها مكانتها الدينية ، وهو ما عبر عنه ابن خلدون بقوله " وكان أهل بيته أهل نسك ورباط "(5) .

وقد أشار إليه المراكشى فيما ذكره "أن قومه يعرفون بالأشراف" (6).

اما عن لقبه " تومرت " والذى أشتهر به على مر الزمان ، فقد لقبته به أخته ، ومعناه فى اللسان المغربى الفرح والسرور(7) .

اما بروفنسال فقد أعرض عن هذا التفسير، ليزعم انه أسم إحدى جداته غلب على نسبه(8) .

أولاً: البيئة السياسية:

نشأ ابن تومرت فى بيئة سياسية فى ظل دولة المرابطين التى عرفت طوال تاريخها بالصبغة الدينية المتشددة ، قال عنها ابن الخطيب " إنها دعوة مبنية على دين متين وتأسيس بفقه "(9) .

وقد ظهرت هذه الصبغة الدينية التى كانت قوام سياستهم فى النزعة الجهادية المتمثلة فى مجاهدة التيارات المعادية للإسلام .

كما ظهرت فى بروز دور الفقهاء فى الدولة ، وخاصة فقه المالكية ، والذى كان له اكبر الأثر على ملوك المرابطين ، وحيث كان تقديمهم للفقهاء وإختصاصهم لأنهم دون من عداهم من أرباب المعارف المتنوعة ، على الرغم مما صار إليهم من جيوش العلماء والفلاسفة من جراء فتح الأندلس وضمها إلى الأيالة المغربية(10) .

ويذكر ابن عذارى أن يوسف بن تاشفين كان " يفضل الفقهاء ويعظم العلماء ويصرف الأمور الدينية ويأخذ فيهم برأيهم ، ويقضى على نفسه بفتياهم"(11) .

ومن ثم فقد أصبح هؤلاء الفقهاء يمثلون مركز القوة فى الدولة ، يسيرون دفة الأمور فيها بما يرونه من الأراء والفتاوى ، حتى إنهم كانوا يرسمون السمات العامة للحياة الثقافية والفكرية ويمارسون رقابة تحدد ما هو جائز فينشر بين الناس ، وما هو ممنوع فيهجن ويبعد ، ومن ذلك إنهم افتوا بإحراق كتاب الأحياء للغزالى (12) رفضاً منهم للمنهج الفكرى الذى كان يتضمنه .

ثانياً: البيئة الفكرية فى عصر ابن تومرت:

أ- المذاهب والفرق:

ساد المذهب المالكى فى المغرب والأندلس ، حتى أستحال إلى نوع من التعصب ، حتى لتجد ابن حزم يقول " قد وصل أهل الأندلس فى تقليد مالك ، حتى يعرضوا كلام الله تعالى ، وكلام رسوله على مذهب أمامهم ، فإن وافقاه ، وإلا طرحوهما ، وأخذوا بقول صاحبهم ، مع إنه غير معصوم ، ولا نعلم بعد الكفر بالله تعالى معصية أعظم من هذا "(13) .

وقد ساعد على إنتشار المذهب المالكى بالمغرب تشجيع ملك الأندلس عبد الرحمن الأول " 138هـ / 756م- 172هـ / 788م " ، لما سمعه من ثناء الإمام مالك عليه.

اما عن المذاهب والفرق ، فإن المغرب قد شهد ميلاد العديد من المذاهب المهمة كالأباضية والأشعرية والظاهرية ولعل أكثر الفرق ظهوراً فى المغرب هى الشيعة التى أستطاعت تكوين الدولة العبيدية: كما نذكر بعض المصادر أيضاً عن تواجد للمذهب الأعتزالى بالمغرب فى عهد دولة الأدارسة ولكنه لم يعمر طويلاً ..

اما عن الأشعرية فإن أكثر الباحثين فى ابن تومرت وأرائه ، يصورون الأشعرية على إنها من أهم مصادره فى البيئة الفكرية التى عاشها وهو ما يفيده قول ابن خلدون " وحملهم – اى حمل ابن تومرت – أهل المغرب " على القول بالتأويل والأخذ بمذهب الأشعرية فى كافة العقائد "(14) وقد جرى على هذا القول كثير من الباحثين(15) .

والحقيقة أن الأشعرية كانت مصدراً من مصادر آراء ابن تومرت إلا أن هذا المصدر كان دون الحجم الذى صوره الأنف ذكرهم ، فأبن تومرت وافق الأشعرية فى القدرة والإرادة الإلهيتين ، والفعل الإنسانى والثواب والعقاب ، والرؤية ونذكر من المسائل التى خالفها فيها مخالفة تامة او مخالفة جزئية الصفات فى علاقتها بالذات الإلهية ، والتكليف بما لا يطاق والإيمان وحكم مرتكب الكبيرة(16) .

اما مسألة التأويل ، فإنه يجرى على نهج التأويل الكامل بنفى كل ما عسى ان يلحق شبهاً بالمخلوقات ، وفى ذلك يقول " ما ورد من المتشابهات التى توهم التشبيه والتكيف كآية الأستواء ، وحديث النزول ، وغير ذلك من المتشابهات فى الشرع ، يجب الإيمان بها كما

جاءت ، مع نفى التشبيه والتكييف."(17) وهذا القول يتفق مع تفويض السلفية ويخالف تأويل الأشاعرة ، فهل يمكن بعد هذا البيان أن تقول أن ابن تومرت كان أشعرى المذهب كما ذهب إليه البعض ؟ يبدو إنه من الأصح أن تقول: إن ابن تومرت كان له تأثر بالأشعرية ، دون أن يكون ملتزماً بالمذهب الأشعرى إلتزاماً كاملاً(18).

ومن ثم يمكننا القول بأن هذه الفرق والمذاهب لم تبلغ فى عمومها من القوة والعمق ما تستطيع به أن يكون تياراً ذا شأن يستطيع أن يقارع التيار الغالب على أهل المغرب المتمثل فى الإتجاه السلفى والمتمسك بالمذهب المالكى الفقهى (19) .

ب- الفلسفة:-

أما عن الفلسفة ، فلم تكن البيئة المغربية موئلاً للفكر الفلسفى قبل القرن الخامس ، بل قد وقفت منه موقف الرفض والمقاومة حتى غدت خالية من هذا اللون من الفكر ، وقد باءت بالفشل تلك المحاولات التى قام بها فى الأندلس الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر (ت 366هـ / 976م) مستجلباً التواليف والمصنفات فى العلوم الفلسفية "علوم الأوائل " عاملاً عن نشرها وبث ما فيها من العلوم ، فما إن تولى بعده ابن هشام المؤيد بالله " ت 399هـ / 1008م " حتى بدد تلك التصانيف وأمر بإفسادها ، وإنما فعل ذلك تقرباً لعامة الناس " إذ كانت آل علوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بألسنة رؤسائهم ، وكان من قرأها متهماً عندهم بالخروج من الملة ، ومظنوناً به الألحاد فى الشريعة "(20) .

إلا إنه رغم هذا الإتجاه الغالب على أهل المغرب ، فإننا لا نعدم وجود أفراد تعلموا فنوناً من الفلسفة بالمشرق ورجعوا بها إلى المغرب (21) ، يظهرون مسائلها ويحاولون نشرها وإفشاءها ، ومن أبرز هؤلاء:-

1- محمد بن عبد الله بن مسرة " ت 319هـ / 931م " الذى حمل معه من المشرق خليطاً من شيعة إسماعيلية وفلسفة يونانية ونزعة صوفية .

وإستطاع أن يستقطب اتباعاً كان لهم وجود إلى ما بعد موته بمدة ، ثم آل أثره إلى الإنقراض (22) غير إنه خلف بعض التأليف الفلسفية منها كتاب التبصرة ، وكتاب الحروف وغيرهما ، وأثارت آراوه غضب الفقهاء بالمشرق أولاً وبالأندلس ثانياً فأتهم صاحبها بالتفسخ والإلحاد فأحرقت لذلك كتبه (23) .

ومنذ ذلك الحين بدأت الفلسفة تذكر ضمن الإتجاهات العقلية هناك كنزعة غريبة عن الدين ومناهضه له ، فعزله ابن مسرة من المجتمع هى عزلة الفلسفة نفسها عند الناس بتلك الديار.

2- أبو الحكم عمر بن عبد الرحمن الكرمانى " ت 458 / 1066م ": الذى كان أول من ادخل إلى الأندلس " رسائل أخوان الصفا "(24) . ودرس الطب والفلسفة والفلك بحران وكان جراحاً ماهراً(25) .

3- ابن حزم " ت: 454هـ - 1063م"

كان من أولئك الذين درسوا الفلسفة من وجهة نظر نقدية فقد نقد بعض مذاهبها ورفض بعض تياراتها ، إلا إنه كان من المدافعين عنها ضد التأويلات والتحريفات لمقاصدها ، والتى هى فى رأيه نفس مقاصد الشريعة .

وقد مهد ابن حزم البيئة الأندلسية لتقبل الفلسفة بأن احتفظ لها بمكانتها داخل مذهبه الظاهرى فهو يرى إنه ثمة حاجة إلى الأعتماد المعقول ممثلاً فى علم أرسطو وفلسفته والأرث العقلانى اليونانى ، ضد تحرشات وخطر الخرافات الشيعية والباطنية الفيضية ، وضد شغب المواقف الكلامية (26) .

اقام علوم الشرع ومن بينها الفقة وأصوله على القطع بدل الظن ، وعلى اليقين بدل التخمين ، وضبط القواعد المتبعة فى العلوم الدينية العربية والإسلامية بالإستعانة بالمعقول من علوم الأوائل ومن بينها المنطق .

قال عنه ابن بسام " وله – يقصد ابن حزم – فى بعض تلك الفنون كتب كثيرة ... ولاسيما المنطق "(27) .

ثقافته :-

رحل ابن تومرت إلى المشرق ، فى أواخر القرن الخامس الهجرى حيث كان المشرق بالنسبة لأهل المغرب عامة ، محط آمال الراغبين فى الفلسفة والعلم ، وكان لشخصية الغزالى أثرها الكبير فى المغرب ، خاصة بعد أن وصلت كتبه إلى هناك ، وخاصة كتاب إحياء علوم الدين حيث أحدث عاصفة شديدة وإستهجنة الفقهاء كما أشرنا وعارضوه ، وإنتهى الأمر بإحراقه مع كتبه الأخرى التى وصلت هناك ، استقر ابن تومرت فى المشرق ما يقرب من خمسة عشر عاماً متنقلاً بين مصر ومكة الشام والعراق ، وأقام بالأخيرة فى بغداد مدة طويلة ، يقول ابن خلدون " ودخل العراق ولقى جلة من العلماء يومئذ وفحول النظار ، وافاد علماً واسعاً "(28)

- شيوخة :-

1- أبو حامد الغزالى : التقى به ابن تومرت فى المدرسة النظامية ، يقول ابن الجوزى " ت654هـ " فى كتابه رياض الأفهام " ونقل منه أن الغزالى قال فى أوله أنه قرأ عليه كتاب سر العالمين محمد بن تومرت المغربى سراً بالنظامية ، قال: وتوسمت فيه الملك (29) فتكون بذلك مسألة اللقاء بينهما معروفة منذ وقت مبكر ، وقد درس ابن تومرت على الغزالى الكثير من العلوم التى كان مبرزاً فيها كالأصول والمنطق ، والفلسفة .

2- الكيا الهراسى : (أبو الحسن على بن محمدى على الطبرى الملقب بعماد الدين) " ت 504هـ - 1110م" اخذ عنه كما يذكر ابن خلكان ، أصول الفقة ، والجدل ، وحفظ الحديث (30) .

3- المبارك بن عبد الجبار: ذكر المراكشى أن ابن تومرت أخذ عنه علوم الحديث (31)

على هولاء وغيرهم تلقى ابن تومرت العلم فى مختلف فروعه طيلة عشر سنوات فلما احس بأنه نال ما كان يطمح إليه أخذ طريق العودة إلى المغرب ، ليدعو إلى ثورته السياسية والفكرية على دولة المرابطين ، والتف حوله الأتباع بعد إعلانه فكرة المهدية (32) التى عززت وسيلته فى كسب الأنصار ، الذين نظروا إليه على إنه المهدى المنتظر ، ويعتقدون إنه سيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً (33) .

مؤلفاته:

تغطى مؤلفات ابن تومرت جوانب كثيرة فى مجالات أصول الدين ، والفقة وأصوله ، والحديث ، وغيرها ، ومنها:

1- المرشدة : رسالة صغيرة الحجم لا تتجاوز صفحتين فيها عرض موجز لمسائل العقيدة خال من البراهين .

2- مجموع " اعز ما يطلب" ويشتمل على عدة رسائل منها :-

أ- العقيدة وهى رسالة فى مسائل العقيدة أستعمل فيها الإستدلالات العقلية .

ب- رسالة فى توحيد البارى وهى رسالة وجيزة على غرار المرشدة .

جـ- رسالة فى العبادة .

د - اعز ما يطلب : كتاب يشتمل على مسائل فى العلم وشروطه وطرقه .

هـ - رسالة فى الدليل على أن الشريعة لا تثبت بالعقل ، موضوعه طرق العلم بالشريعة وفيه مباحث فى العقل والوحى والقياس .

و- رسالة فى المعلومات : يتحدث فيها عن الموجود والمعدوم وأحكامهما.

ز- رسالة فى العلم : فيها بحث فى حقيقة العلم وطرقه .

ح- رسالة فى المحدث : هى مبحث طبيعى فى الجوه والعرض والتحيز والتغير والتساوى والتماثل .

ط- كتاب الإمامة : وفيه بحث فى قضية الإمامة وأحكامها ، ووسائلها مثل المهدية والعصمة (34) .

إلى جانب رسائل أخرى فى مجال الفقة وأصوله وأختصارات لكتب الحديث والصحاح ، والدعوة والوعظ .

القســم الأول

النزعة العقلية عند ابن تومرت

أولاً – توطئـة

ثانياً – العقــل

أ- تعريفه – اقسامه – مبادئه

ب- الطرق العقلية المستخدمة فى تحصيل المعرفة

جـ - دور العقل فى مجالي العقيدة والشريعة

د- بين ابن حزم وابن تومرت

هـ- موقف ابن تومرت من قضية التأويل

و- الإدراك الحسى

ل- مكانة الحس والسمع فى بناء المعرفة

أولاً: توطئـــة :

ينطلق ابن تومرت فى تأسيس جوانب نزعته العقليـة من مقولـة مـؤداها " الثورة على التقليد والعودة إلى الأصول" والتى كانت شعاراً لحركته الإصلاحية ، الحركة التى تحولت سريعاً إلى ثورة ضد الدولـة المرابطية ، وما تمثلـه من جمـود فكرى بسط فيه الفقهاء سيطرتهم على كل جوانب الحيـاة السيـاسية والفكـرية – كما أشرنا – من أجل ذلك دعا ابن تومرت إلى إعادة قراءة " النصـوص الدينيـة " قراءة جديدة من خلال الأجتهاد وإستخدام العقل ، فكانت حركة عقلانية نقدية جديدة .

أما فى مجال العلوم العقلية وخـاصة القياس فقد دعا إلى ضرورة نبذ التقليـد والرجوع إلى الأصول الفلسفية ، ومؤلفات ارسطو " بالذات"(35) .

لذلك كان محو منهج ابن تومرت فى نزعته العقلية هو بسط القـول فى العـلم وأسسه ، والإعلاء من شأن العقل وطرائقه فى فهم أمور الدين والدنيا .

ومن أجل ذلك يحدد ابن تومرت طرق العلم فيحصرها فى ثلاث هى : العقل – السمع – الحس – ويؤكد على أن " هذه القسمة منحصرة وتدور على ابن آدم فى الدنيا والآخرة "(36) . وهو بهذا التأكيد كأنما يرد على أولئـك الذين اتخذوا من الإشـراق سبيلاً إلى المعرفة ، ومنهم شيخه الغزالى .

ويفصل ابن تومرت القول فى المسألة مستنداً إلى دليل عقلى آخر ملخصه : أن الموجودات على قسمين : قسم شاهدناه ، وقسم لم نشهده ، فالذى شاهدناه تـوصلنا إليه كإدراك الأجسـام والألوان والروائـح وما فى معناه من المحسـوسات ، وما لم نشاهده على قسمين : منه ما لا يتوصل إليه إلا بالعقل ، مثل معرفة البارى سبحانه ، ومنه ما لا يتوصل إليه إلا بالسمـع إذ لا مجال للعقـل والحسـن منه كأخبار الآخرة والجنة والنار ووجود البلدان النائية (37) .

وتعثر فى مؤلفات ابن تومـرت على عديد من الأقـوال والإشارات والشـروح تتعلق بهذه الطرق الثلاثة ، من حيث صيغتها ودورها فى إدراك الحقيقة نوردها على النحو التالى :-

ثانياً : العقـل :-

أ- تعريفه- اقسامه- مبادئه

لم يورد ابن تومرت تعريفاً مباشراً للعقل ، ولكنه بين حقيقتـه من خلال بيـان اقسامه ومبادئه ، ففى العقل معان بديهية هى المنطلق والأساس لكل معرفـة لاحقـة ، وقد عبر عن تلك المعانى بالضرورة ، وقال : إن هـذه الضرورة مستقـر فى نفـوس العقلاء باجمعهم (38) وابن تومرت هنا يذهب إلى القول بفطـرية المعانى العقلية مثل سائر الفلاسفة المسلمين ، حينما أكدوا على أن العقـل البشـرى قوة من قوى النفس ، وتسمى النفس الناطقة وهو ضربان : عملى يسـوس البدن ، ونظرى يختص بالإدراك والمعرفة فهو الذى يتقبل المدركات الحسية ، ويستخلص منها المعـانى الكلية بعون من العقل الفعال الذى هو عقل كونى ، وهو

يقوم بدور هام فى المعرفة الإنسانية إذ إنه هو الذى يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل وهو بالنسبة لنا كالشمس بالنسبة للبصر ، فكما تضيء الشمس الأجسام فتجعلها مرئية فكذلك يشرق العقل الفعال على نفوسنا فيخرج العقل الهيولانى إلى الفعل فيحصل فينا العقل بالملكة (39) .

وهذا الأخير هو الذى تحصل فيه المعقولات الأولى التى هى مبادىء التصور " البديهية " التى يقع بها التصديق لا بأكتساب – لكونها معان بديهية مثل قولنا أن المستقيم اقصر مسافة بين نقطتين وأن الكل أعظم من الجزء.

وهذه الضرورة العقلية تتمثل عند ابن تومرت فى ثلاثة مبادىء هى :

الواجب ، والمستحيل ، والجائز (40) .

- فالواجب هو لابد من كونه ، كأفتقار الفعل إلى الفاعل وهو ثلاثة أنواع ، وجوب إنحصار الحقائق مثل إنحصار الجسم فى حالتى السكون والحركة ، ووجوب إطراد الحقائق ووجوب إختصاصها " أى عدم إنقلابها إلى ما يخالفها ، وعدم وجود نقيضها معها " .

- والمستحيل ، ما لا يمكن كونه ، وهو ثلاثة أقسام :

قلب الحقائق كأن يصير القديم محدثاً .

ونقض الحقائق كأن يكون الشيء الواحد حياً وميتاً فى نفس الوقت .

وبطلان الحصر كوجود حالة أخرى مع حركة الجسم وسكونه .

- والجائز ، ما يمكن ان يكون ، ويمكن أن لا يكون ، كنزول المطر ، وهذا الجائز إنما يكون جائزاً فى حقنا ، أما عند الله فهو واجب او مستحيل لأنه علمه كاشف لكل شيء (41) .

والمتأمل لهذه التقسيمات التى أوردها ابن تومرت يجد إنها معللة ومبرهنة بالعقل ، فالمعارف عنده ليست كلها منزلة بل منها ما هو مستنبط بالعقل ومستخلص من التجربة .

وفى المنطق الأرسطى ما يرسم طرائق الحد والبرهان ، وقيمة البرهان فيما يعتمد عليه من مقدمات يقينية يقرها العقل السليم ، ولا يخفى علينا كم افاد المسلمين من هذا المنطق سواء على صعيد الكلام والجدل والمناقشة ، أو على صعيد الفلسفة ، وفى مقدمة هؤلاء المعتزلة والأشاعرة ، وقد عرف عن الأشعرى إنه كثيراً ما لجأ إلى القياس الأرسطى فى البرهنة الدينية (42) .

وها هو ابن تومرت تلميذ الأشاعرة لا يتوانى فى الأخذ بهذا الأتجاه العقلانى فى بيان حقيقة الضرورة العقلية ومحتواها ، بل وفى مجال القياس العقلى فى مواجهة القياس الأصولى – على نحو ما سيأتى .

ب- الطرق العقلية المستخدمة فى تحصيل المعرفة " العلم " :-

1- طريقة التأدى من الأفعال إلى فاعلها : تقوم هذه الطريقة عند ابن تومرت على مبدأ العلية ، وأساسها التأدى من الأفعال لإدراك فاعلها حيث استقر فى نفوس العقلاء ان لابد

الفعل له من فاعل ، وهو ما فيه عليه الله تعالى فى قوله " أفى الله شك فاطر السماوات والأرض " " إبراهيم /10 " فخلق السماوات والأرض فعل يلاحظه العقل ليعلم علم اليقين أن وراءه فاعلاً هو الله تعالى (43)

وهذا هو عين برهنة ابن رشد فى دليله المعروف " بدليل الأختراع ويتلخص فى أن فى الكون خلقاً وحركة مستمرين، والخلق لابد له من خالق ، والحركة لابد لها من محرك ، والمحرك هو الله جل شأنه (44) " .

" إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له " " الحج/73"

ولفظ الأختراع يذكرنا هنا بلفظ " الإبداع " الذى ردده من قبل الفارابى وابن سينا ، وهذان الدليلان ، عند ابن رشد ، مرتبطان ومتكاملان ، يلائمان العامة والخاصة لأنهما يعتمدان على البداهة الحسية ، ويمتازان على أدلة الأشاعرة التى لا تخلو فى أيه من غموض (45) .

وهما معاً مستمدان من تعاليم الإسلام ، ويلبيان دعوة القرآن إلى النظر فى عجائب الكائنات .

2- القيـــاس : Sollygism

أولى ابن تومرت عناية كبيرة بالقياس العقلى بأعتباره طريقة من طرق المعرفة ، فبين شروط القياس الصحيح المؤدى إلى الحقيقة ، ونقد أنواع القياس الفاسدة التى لا تؤدى إلى الحق وبين مواضع ضعفها وفسادها .

أ- القياس الصحيح : يعرف ابن تومرت القياس الصحيح بأنه " تساوى الغيرين فى الحكم "(46) وهذا التعريف مأخوذ من القياس الأصولى الذى هو إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لإشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت (47) . وهو أقرب إلى التمثيل الذى عرفه ابن سينا بأنه الحكم على شىء بحكم موجود فى شبيهه (48) .

ويعتمد ابن تومرت هذا القياس فى نطاق علاقة التماثل والأختلاف مع وجود الشبه " أن القياس إنما يصح بين المتماثلين وبين المختلفين إذا كان بينهما شبه (49) .

وشروط هذا القياس عند ابن تومرت خمسة : فالتعدد : والتخصيص والجامع ، والطرد والتساوى .

فالتعدد هو توفر طرفين للقياس ،لإستحالة قياس الشىء على نفسه .

التخصيص : وهو أن يكون كل من طرفى القياس مختصاً بخاصة ذاتية تكون سبب التمايز . (50)

الجامع : وهو المشترك بين الطرفين ، وهو ليس إشتراك فى اللفظ بل ينبغى توفر جامع معنوى ، وهو نوعان : الأول معنى عقلى يتمثل فى المثل والجنس ، فالمثل كقياس الجواهر على بعضها فيما يجب ويجوز ويستحيل ، والجنس كقياس سائر العراض على الحركة

فى استحالة وجودها لا فى محل وهى من جنس واحد ، والثانى معنى جرت العادة به ، مثل قياس أجناس الحيوانات على بعض فيما يجوز عليها وما يجرى من أحكامها (51) .

أما الطرد والتساوى فلم يوضح معناهما ، ولعله قصد له تحقق بثبوت الجامع فى المقيس فى كل الأحوال والأوضاع حتى يكون الحكم يقينياً .

أو التساوى لعلة يقصد به تحقق المثلية فى حالة التماثل والشبه فى حالة الأختلاف .

ب- القياس الفاسد : وفى هذا الجانب عرض ابن تومرت لعدد من الأقيسة الفاسدة لعدم إتساقها مع العقل وفساد طبعها وبطلان نتائجها ومنها :-

أ- قياس الوجود : وهو الذى ذهب إليه المجسمة فى إثباتهم لجسمية الخالق تعالى ، فقد قالوا : جميع ما شاهدناه وجود على ثلاثة أقسام جواهر وأعراض وأجسام ، فكذلك ما غاب عنا ، وهذا القياس باطل لنتيجته الخاطئة ، حيث ثبت بالأدلة القطعية إن الله تعالى ليس جوهر ولا عرض ولا جسم (52) .

ب- قياس العادة : وهو الذى إستعمله المعطلة (53) وصياغته أن جميع المشاهد من الموجودات إنما من ولد من والد وزرع من بذر ، وطائر من بيضة ، وطائر من بيضة إلى سائر الموجودات فتكون النتيجة إبطال الفاعل " أى إنكار الله " وهذا القياس باطل من وجهين الأول : أن المحدث لا يخلق ، والثانى : أن ذلك يؤدى إلى قلب الحقائق وهو محال (54) .

جـ- قياس المشاهدة : وهو الذى أستعمله أصحاب الجهة ، وصياغته كما يلى : جميع ما شاهدناه من هذه الموجودات لم نشاهده إلا فى جهة ، فكذلك الغائب عنا " ويعنون بذلك الله سبحانه وتعالى " ، وقد أكتفى ابن تومرت بالتعقيب على هذا القياس بقوله وهذا الذى قالوه باطل عقلاً وسمعاً (55) .

د – قياس العلة : وهو المعروف عند الأشاعرة بقياس الغائب على المشاهد إذا ما إشتركا فى العلة ، ومن أمثلة قولهم :

قيام العلم بالعالم محله فى كونه عالماً شاهداً ، فكذلك ينبغى أن يكون فى الغائب (56) وينتقد ابن تومرت هذا القياس من منطلق أن من شروط القياس بين أمرين أن يكون بينهما جامع "علة " ولا جامع بين الغائب والشاهد فى هذه الحالة ، إذ لا جامع بين القديم وبين مخلوقاته فى شىء من الأشياء ولا رابط ، إذا الرابط إنما يكون بين المتماثلين أو المتجانسين ، والبارى جل ثناؤه ، لا مثل له ولا جنس فبطل ما قالوه (57)

وعلى ذلك فأبن تومرت يرى أن الحكم الشرعى لا يثبت بالقياسات الفقهية لأنها فى نظره لا تفيد اليقين ، بل تحرك الظن والشك لا غير ، أن الذى يثبت الحكم الشرعى فى نظره هو الأصل ، والأصل فقط ، ومن هنا كانت دعوته – كما أشرنا – الرجوع إلى الأصول يقول ابن تومرت فى ذلك " لا يثبت حكم فى الشريعة بالظن ، ولا يثبت إلا بالعلم ، والتماس المعانى بالتخمين من غير تحقيق ولا التفات إلى الأصول التى تبنى عليها يزل عن منهاج الحق "

(58) وإذا كان الفقهاء يلتمسون معرفتهم الظنية تلك عن طريق قياس الغائب على الشاهد الذى يعتمدون فيه على ما يسمونه " العلة " – كما لاحظنا – فإن ابن تومرت يرى أن هذه العلة ليست علة على الحقيقة وإنما هى إمارة وعلامة يثبت الحكم عندها ولا يثبت بها ، يقول ابن تومرت " الأصل يثبت به الحكم والإمارة يثبت عندها الحكم وبين يثبت به ويثبت عنده ما بين السماء والأرض " (59) .

وغنى عن البيان أن نقد العلة الفقهية بهذا الشكل الحاسم يبطل قياس الغائب على الشاهد ويلغى مشروعيته .

وقد أعترض ابن رشد على هذه الطريقة كما فعل ابن تومرت ، حيث أكد على أن لفظة الضعف فى هذا القياس ، هو إنه يجمع بين عالمين مختلفين تماماً ، عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة ، " عالم الشهادة " ، هذا فى حين أن هذا الإستدلال لا يصح – كما يقول ابن رشد " إلا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها وذلك عند إستواء طبيعة الشاهد والغائب " (60) . أن عالم الغيب كما يقول ابن رشد عالم مطلق ، أما عالم الشهادة فعالم مقيد لا يصح قياس أحدهما على الأخر .

وإمعانا من ابن رشد فى مهاجمة هذا القياس ورفضه كدليل للمتكلمين – وخاصة الأشاعرة – وبعض فلاسفة المشرق كأبن سينا ، فإنه يؤكد على أن هؤلاء جميعاً لا يستعملون الطرق البرهانية ، وإنما يقصرون أنفسهم على هذه الطريقة القياسية الأصولية ، أو الأستدلال بالشاهد على الغائب وتكاد تنحصر مهمات هذا القياس فى البحث عن وسط يكون رابطاً بين الشاهد والغائب أو بين المقيس والمقيس عليه أو بين المعلوم وحكم المجهول حتى يتسنى للمقيس الأنتقال من الأول إلى الثانى أى تمديد الحكم من الشاهد إلى الغائب وهو ما يعرف عند الأصوليين " بالعلة " ويعرف عند المتكلمين بالدليل ، وهو يناظر كما لاحظ الغزالى الحد الأوسط فى القياس الأرسطى (61) .

فالمنطق الإسلامى " أى طريقة الفقهاء والمتكلمين وكذلك طريقة ابن سينا فى الأستدلال لا تهدف إلى البحث عن النتيجة ، كما هو الشأن فى القياس الأرسطى ، بل هدفه البحث عن الحد الأوسط ذلك لأن النتيجة معطاة سلفاً ، وهى الحكم الشرعى الوارد فى القرآن والسنة

وكمثال على ذلك يشير إلى برهان الأشاعرة على حدوث العالم ، والبرهان يتلخص فيما يلى :

العالم أجسام ، جواهر لا تنقسم ، وأعراض لا تقوم بنفسها ، وإنما تقوم بالجواهر وهى لذلك حادثة " وهذا هو الشاهد عندهم ، أى ما يدلنا عليه الحس " ثم قالوا : وكل ما يقوم به حادث فهو حادثه مثله وهذه فى الحقيقة عبارة عن مصادرة يضعونها كمقدمة كبرى ثم يستخلصون من ذلك أن الجواهر حادثة وبالتالى الأجسام حادثة ، والعالم كله حادث "

وهذه النتيجة التى أرادوا الحكم بها على الغائب ، أى على العالم كله ، وهى معطاه لهم سلفاً " (62) .

جـ - دور العقل فى مجال العقيدة والشريعة :-

كان ابن تومرت فى نظرنا – رائداً لحركة التنوير فى المغرب والأندلس ، فلقد تولى مهمة تبديد ظلمات التقليد التى نجمت عن الجمود الفكرى الذى ساد معظم فقهاء عصره ، فرفع من مكانة العقل ، وقرر أن العقل كطريق للعلم ، لا يقتصر على مجال دون مجال ، فالعقل يستعمل لأكتساب شتى أنواع المعارف .

ولكن المجال الذى يجب أن يؤكد فيه على دور العقل هو مجال البحث فى أمور العقيدة وأمور الشريعة .

1- ففى مجال العقيدة : يعتبر العقل هو الوسيلة الأساسية لإدراك حقائق العقيدة من أمور تتصل بمعرفة وجود الله ، وإنه واحد ، وإنه منزه عن الشرك ، وإن هناك بعثاً وثواباً وعقاباً ، والحس ليس طريقاً إلى ذلك بالقطع ، وليس السمع أيضاً لأن هذه المسائل لا يصح فيها العلم بالتواتر (63) . الذى هو طريق السمع ، فلا يكون إلا العقل وسيلة لمعرفتها .

" فبضرورة العقل يعلم وجود البارى " (64) ، وبضرورة العقل يعلم توحيده سبحانه (65) .

ومعنى هذا أن ابن تومرت يرى أن إدراك العقيدة لابد وأن يأتى على مقتضى العقل ويتضح هذا من ربطه الدائم بين هذه الحقائق وضرورة العقل ، وبذلك يكون ابن تومرت أقرب إلى المذهب الأعتزالى فى هذه المسألة (66) .

إلا إنه يقيد دور العقل ويحصره فى مجال إثبات هذه الحقائق دون تجاوزها إلى مجال التكييف لأنه يؤدى بالعقل إلى مزالق عديدة كالتجسيم والتعطيل (67) .

1- أما فى مجال الشريعة : فقد عالج ابن تومرت هذه القضية من خلال محورين رئيسين هما : أن العقل لا يناقض الشرع ، والثانى أن العقل لا يثبت الشرع

- العقل لا يناقض الشرع :

ويؤكد ابن تومرت على أن أحكام الشريعة جارية على سنن العقل ، وإنها بالتالى ليست مناقضة له ، بل متساوقه معه مسايرة لأحكامه (68) .

والدليل على هذه الحقيقة ، إنه لو جاز ورود الشرع بنقيض العقل للزم منه إنقلاب الحقائق ، بأن ينقلب الواجب جائزاً والجائز مستحيلاً ، والمستحيل جائزاً ، حتى ينتهى الأمر إلى أجتماع النقيض ، وهو محال فما أدى إليه محال (69) .

وينتج عن هذه الحقيقة أن العقل قادر على إدراك الحكمة التى تجرى عليها الشريعة ميسر لإستكشافها وهو ما أكده ابن تومرت فى قوله " ... هذه إشارة ترد على بعض من لا خلاق له فيما ذهبوا إليه من أن الشريعة لا حكمة فيها ، وإنها ليست على سنن العقل جارية طعناً منهم فى الدين وجهلاً بحكمة الله تعالى (70) .

وقد أكد ابن شد على هذا المعنى فى معظم كتاباته ، ففى كتابة " فصل المقال " يوضح أبعاد العلاقة التى ينبغى أن تقوم بين الدين والفلسفة إنطلاقاً من مبدأ منهجى واضح وهو أن " الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له " (71) يقول ابن رشد " إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف لظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا أعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه ، وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد لذلك التأويل ، او يقارب أن يشهد " (72) .

ومن هنا فإن ابن رشد يؤكد على أن القرآن يفسر بعضه بعضاً ، ومعنى ذلك إنه إذا وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلى ، فلابد ان تكون هناك آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقى المقصود بالآية الأولى ، أى المعنى الموافق لما يقرره العقل .

ويعلى ابن رشد من شأن القياس العقلى ، ويرى أن العقل هو المنطق بأقسامه ، وعلى من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالعقل ، أن يعرف ما للقدماء من أعتبار للموجودات ومن النظر فيها ، أى يدرس الحكمة ، فدراستها واجبة بالشرع ، لأن مقصد الحكماء هو المقصد الذى حثنا عليه الشرع " فالحكمة صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والعزيزة " (73) .

وعلى ذلك ومما سبق تحديده فإن ابن تومرت يعتبر أن العقل لا يناقض الشرع

- العقل لا يثبت الشرع :

خصص ابن تومرت لإثبات هذه المقولة رسالة خاصة هى " رسالة فى أن الشريعة لا تثبت بالعقل " ومعنى الإثبات فى العبارة ليس هو الأستدلال كما قد يتبادر إلى الذهن ، ولكنه الصنع والأختراع ، فيكون المعنى أن العقل ليس له دور فى أختراع الأحكام الشرعية (74) ، وفى هذا الإطار أتجه ابن تومرت بالنقد إلى القياس الشرعى " الأصولى " الذى يستعمله الفقهاء لإستنباط الأحكام ، وبين إنه قياس ينطبق عليه المعنى السابق فهو قياس يفسح للعقل مجالاً لوضع الأحكام ، لا أكتشافها وإستخراجها من مقتضى النص الشرعى كما هو الشأن فى القياس العقلى الصحيح

الذى يسلم من هذاالإختراع العقلى للأحكام ، ويرجع الأمر كله لله فيستنبط المعانى بقواه المتعددة من النصوص الشرعية .

ويتركز نقد ابن تومرت للقياس الأصولى ، فى إنه ظن لا يتأسس عليه الحكم الشرعى ، وعمد إلى نقضه ببيان بطلان بعض الأدلة التى أحتج بها مستعملوه وبطلان الأحكام الناتجة عن إستعماله فى عدة مسائل من الفقه فيقول إن هؤلاء – يقصد الأصوليين – " قاسوا المتناقضات كالمحرمات على المباحات ومزقوا الشرع كل ممزق ... وتواضعوا بينهم شروط القياس ، فقالوا إنما يصح القياس بأربعة شروط وهى العلة والحكم والأصل والفرع ، فعلى هذا بنوا القياس " (75) .

كذلك يرى ابن تومرت أن أحكام هذا القياس تصدر عن تعليل غير كاف ، وينفى أن يكون الصحابة قد إستخدموه .

د- بين ابن حزم وابن تومرت :-

إن المتأمل لآراء ابن تومرت فى رفض القياس الأصولى يجد إنها تتطابق مع آراء ابن حزم الظاهرى (ت 456) هـ فى نقده للقياس (76) .

غير إنه ليس هناك من الدلائل ما يشير إلى إستفادة ابن تومرت من آراء ابن حزم فى هذا المجال ، وإن كان قد تأثر بالإتجاه الظاهرى عنده على حد تعبير عدد كبير من الباحثين (77) ، فالمقارنة بين آراء الرجلين تسفر عن ملاحظة تقارب شديدة بين بعض الآراء يسمح بالحكم بأن هناك علاقة تأثير وهو حكم سمح به أيضاً ما يكاد يكون يقيناً من إطلاع المهدى على مؤلفات ابن حزم حين مروره بالأندلس أو بعد رجوعه إلى المغرب ويظهر هذا الشبة واضحاً فيما يتعلق بالعقيدة فى مسائل الصفات الإلهية – الإرادة الإلهية – تحديد اسم مرتكب الكبيرة (78) .

وأما فيما يتعلق بالأصول فإن الشبة يبدو واضحاً كما أشرنا فى رفض كل منهما للقياس أصلاً لأحكام الشرعية ، ومناداتهما بالرجوع إلى القرآن والحديث والإجماع ، لإستنباط الأحكام الشرعية منها مباشرة فى حركة إجتهادية عقلانية (79) ليس فيها واسطة من الفروع الفقهية .

هـ - موقف ابن تومرت من قضية التأويل : -

كانت مسألة التأويل عند ابن تومرت منطلقاً لكثير من الباحثين لوصف المهدى بأنه أشعري ، فبينما نراه فى رسالتيه فى توحيد الباري ، والمرشدة ينهب إلى تنزيه الذات الإلهية تنزيهاً مطلقاً ، نراه يجرى على التأويل الكامل بنفى كل ما عسى أن يلحق شبهاً بالمخلوقات يقول ابن خلدون ان المهدى دعا إلى الأخذ بالمذاهب الأشعرية ناعياً على أهل المغرب عدولهم عنها ، وترك تأويل ظواهر الشريعة ، وما يؤول إليه ذلك من تجسيم (80) ، وقد تنبه ابن تيمية إلى ذلك فقال " ابن تومرت الملقب بمهدى الموحدين ومنهبه فى الصفات مذهب الفلاسفة لأنه كان مثلهم فى الحملة ولم يكن مناقضاً مكذباً للرسل معطلاً للشرائع ولا يجعل للشريعة العملية باطناً يخالف ظاهرها ، بل كان منه من رأى الجهمية الموافق لرأى الفلاسفة ونوع من رأى الخوارج الذين يرون السيف ويكفرون بالذنب " (81) .

ويلحقه فى كتاب آخر بنفاة الصفات من الفلاسفة والمعتزلة فيقول أن نفاه الصفات من المتفلسفة وغيرهم يسمون نفى الصفات توحيداً ، وكذلك المعتزلة ومن ضاهاهم من الجهمية يسمون ذلك التعطيل توحيداً وهم أبتدعوا هذا التعطيل الذى تسمونه توحيداً (82) .

والواقع أن ابن تومرت أطلع على آراء المعتزلة والأشاعرة والحنابلة فى الصفات وخرج بمذهب خاص به تأثر فيه بالمعتزلة وأبى المعالى الجوينى وإتباعه من الأشاعرة .

فالمعتزلة يرمون الحنابلة بالتجسيم والتشبية والحشو ، والحنابلة يرمون المعتزلة بالتعطيل وبتأويل الصفات الخبرية تأويلاً تعسفياً لأنهم يقولون أن صفات الله هى عين ذاته ، أن الله فى نظرهم عالم قادر حى بماهيته لا تعلم وقدرة وحياة .

أما الأشاعرة ومن سار على دربهم فيميزون بين الصفات العقلية والسمعية بين الصفات الأزلية الأساسية والصفات الزائدة على الماهية : سبعة والجسمية يمكن تأويلها .

ويبدو أن ابن تومرت كان يميل إلى المعتزلة وإلى أبى المعالى الجوينى من الأشاعرة فى مسألة الصفات .

وقد امتد اثر الأخذ بمنهج التأويل عند ابن تومرت إلى آراء فيلسوف قرطبة فهو يدعو إلى البحث فى التأويل " تأويل الصفات " عن المعنى الموجود وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسية ولا يؤخذ بظاهر النص على معناه وإلا حصل الخلط فى فهم المعنى المقصود .

و – دور الحس والسمع فى بناء المعرفة :-

- الإدراك الحسي :

ويعد ابن تومرت الوسيلة الثانية بين وسائل المعرفة لكنه لم يفصل القول فيه ، واكتفى بتحليل مقتضب بسيط .

ينقسم الحس إلى ثلاثة اقسام (83):

- الحس المتصل : هو الذى يمكن إدراك الأجسام التى تتصل بنا مثل المذوقات والملموسات
- الحس المنفصل : هو الذى يمكن من إدراك الأجسام المنفصلة عنا مثل المبصرات والمسموعات والشمومات .
- الحس الداخلى : هو الذى يدرك به الإنسان ما فى نفسه كالجوع والعطش غير أن التقسيم ركز على الظاهر من الإدراك الحسي ، ولم يبين كيفية الإدراك الحسي لذلك فإن قيمته تكاد لا تذكر .

- السمع ومجالاته :

خلط ابن تومرت فى مسألة السمع فاستعمله على نحو حسى فيزيقى حين عبر عنه بأنه حاسة الإنسان التى يدرك بها المسموعات ، يقول " والسمع هو ما يسمع به جميع المسموعات من الشرع وغيره " (84) .

وأطلقه تارة أخرى على حقائق الشريعة ، كما فى قوله " العقل لا مدخل له فى السمع لا طريق له إلا التوقيف" (85) .

وأطلقه أحياناً أخرى على طريقة ورود حقائق الشرع كما فى قوله : والسمع على ضربين : تواتر وآحاد (86) .

ومجال السمع – كما يرى ابن تومرت – مجال متسع يشمل كل حقائق الدين ، إذ أن الوحى عرفنا بكل هذه الحقائق على سبيل الإجمالى أو على سبيل التفصيل ، إلا أن هذه الحقائق منها ما نستطيع أن نتوصل إليه بعقولنا مثل وجود الله وتوحيده وكما له ، ومنها ما لا تستطيع الوصول إليه أبداً إلا بتعريف الوحى مثل أحكام الأخرة وقواعد الشريعة المتعلقة بالسلوك كلها ، فهذه لا طريق لمعرفتها إلا الخبر الشرعى ، ولذلك غلب إطلاق السمع عليها .

قال ابن تومرت متحدثاً عن الأصل الشرعى " لا يخلوا من أن يثبت بالعقل أو السمع ، وباطل إثباته بالعقل ، إذا العقل ليس فيه إلا التجويز وتعارض الامكانين ، والتجويز وتعارض الامكانين تشكيك والشك يستحيل أن يثبت به شيء إذ هو باطل ومحال أخذ الحق من الباطل ، فإذا بطل إثباته من جهة العقل ، لم يبق إلا السمع " (87) غير أن ابن تومرت لم يزد أكثر من هذا فى الحديث عن السمع ولم يشر إلى حقيقته أو فائدته للعلم .

القسم الثانى

أثر النزعة العقلية التومرتية علي الفكر الفلسفي فى المغرب والأندلس

أولاً : ابن باجه

ثانياً : ابن طفيل

ثالثاً : ابن رشد

توطئـة :

تشير الأنوار المتقدمة لنشأة العلوم العقلية فى المغرب الإسلامى إلى أن " العلوم التعاليمية " (88) " كالحساب والهندسة والفلك ..." كانت اسبق فى العناية من الفلسفة المحضة ، وكانت قد انتقلت هذه العلوم إلى الأندلس أيام حكم الأمويين ، وإنها لقيت تشجيعاً من بعض أمرائهم وخلفائهم ، وبالرغم من أن الفلسفة كانت قد حوصرت وحوربت أيام حكم المرابطين فى الأندلس – كما أشرنا – فإن المنطق والرياضيات والفلك بقيت تدرس ، بل اخذت تزدهر فى أوساط المثقفين مما أوجد رصيداً علمياً عقلانياً سرعان ما وجد متنفساً له فى الدعوة الموحدية على يد ابن تومرت .

وعلى الرغم من إننا لا نجد من بين مؤلفات ابن تومرت ما هو مختص بالفلسفة والمنطق وغيرها ، لكننا نعثر فى بعض مؤلفاته على مشاركة فى بعض هذه العلوم ، وخاصة التى تصلح مسائلها مقدمات لقضايات كلامية كمسألة الجواهر والأعراض ، والجزء الذى لا يتجزا (89) .

وتدل مشاركته فى هذه المسائل مع ما طبعت به مؤلفاته عموماً من طابع عقلى وحجاج منطقى ، على إنه كان أيام طلبه للعلم بالمشرق قد حصل طرفاً من العلوم العقلية من أستاذه الغزالى ، أو من غيره ممن لم يحفظ لنا أسماؤهم من أساتذة الفلسفة والمنطق وعلوم الحساب ، فتكون لديه عقلية فلسفية منطقية لكن لم تظهر اثارها فى تأليف مختصة بهذا المجال فإنها ظهرت فى السمة العامة لتأليفه وفى نزعته العقلية الواضحة التى ظهرت فى منهجه وموقفه من المعرفة .

وقد كان لهذه العقلية التومرتية تأثير فى الفكر الفلسفى بالمغرب حيث حرك فى أهله العلوم العقلية وكانوا أهل بادية ليس لهم عهد بهذه العلم ، خاصة الفلسفة التى لم يكن لها اى وجود يذكر بالمغرب ذلك لأن الثقافة الفقهية القائمة هناك – كما أشرنا – كانت شديدة العداء لهذا اللون من التفكير ، فى حين كانت الأندلس أكثر إنفتاحاً للتيارات الفلسفية بما تهيأ فيها من مناخ جدلى فرضه الأحتكاك بين المذاهب والأديان المختلفة التى تعايشت هناك ، وقامت بينها المناظرات التى اضطرت كل طرق للأقتباس من الفلسفة ما يقوى به الحجاج والرد ، فكان ذلك منفذاً لعلوم الأوائل (90) .

فكلما ظهر ابن تومرت بمنهجه العقلى النقدى المقارن وصار هذا المنهج سياسة للدولة من بعده ، انفتحت الأذهان لتقبل العلوم الفلسفية ، وصارت هذه العلوم عنصراً من عناصر الثقافة المغربية وفى نفس الوقت شكلت المناخ الصالح الذى نما فيه فكر فلسفى مغربى متميز الملامح ابتداء بأبى بكر الصائغ المعروف بابن باجه " 533هـ - 1138م " الذى شهد الثورة التومرتية ، وقضى جزءاً من حياته بالمغرب حيث توفى بفاس سنة 533هـ ، وألف مجموعة من الرسائل فى الفلسفة أشهرها " تدبير المتوحد " ثم تدعم هذا الفكر بابن

طفيل الذى عاش فى بلاط الموحدين وكان أحد مستشاريهم الثقافيين فدفعهم من هذا الموقع إلى تشجيع الفلسفة وأهلها ، ثم بلغ أوجه عند ابن رشد الذى عاش هو أيضاً فى البلاط الموحدى وأنتج ما أنتج من الشروح الفلسفية بتكليف منهم على نحو ما سيأتى :

وحرصا على بيان هذا التأثير فسوف تعرض بشىء من التفصيل لأثر النزعة العقلية التومرتية فى فكر هؤلاء الفلاسفة وخاصة ابن رشد .

أولاً : ابن باجة " ت533هـ " : (91)

هو ابو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجه ويعرف عند الأوروبيين " افنباس AVENPACE " ولد فى أواخر القرن الحادى عشر فى مدينة سرقسطة .

عاش ابن باجه السنوات التى عاصرت افول دولة المرابطين وظهور دعوة المهدى بن تومرت .

ركز ابن باجه أهتمامه على العلم الأرسطى وخاصة ما يتعلق بالجانب الكونى " الكسمولوجى " لديه ، وقد ناقش فى ضوء أهتمامه هذا بعض المسائل الفلسفية كمسألة الأتصال (92) ، اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولانى وأساس مذهب ابن باجه فيها " أن الهيولى لا يمكن ان توجد مجردة عن صورة ما ، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى ، وإلا لما استطعنا ان نتصور إمكان أى تغيير لأن التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية وهذه الصور من أدناها ، وهو الصور الهيولانية إلى أعلاها وهى المفارق ، تؤلف سلسلة ، والعقل الإنسانى يجتاز فى تكامله مراحل تقابل تلك السلسلة حتى يصير عقلاً كاملاً ويتصل بالعقل الفعال ، وواجب الإنسان أن يدرك الصور المعقولية جميعاً : فيدرك أولاً الصور المعقولة للجسميات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنسانى ذاته ، والعقل الفعال الذى فوقه ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة" (93) .

ووسيلة الإنسان إلى هذا الأتصال هو العلم والمعرفة العقلية ولا سبيل إلى ذلك بدون العلم العقل ، وعلى هذا فالعقل الإنسانى يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية لا بالخيالات والأحلام الصوفية التى لا تبرأ من شوائب الحس ، والنظر العقلى هو السعادة العظمى لأن كل معقول فهو غاية لذاته (94) .

وعلى ذلك فإن ابن باجه فى محتوى مذهبه فى الأتصال يسير فى عكس التأويلات الإشراقية .

لذلك فإننا لا نميل إلى الأخذ بما ذهب إليه جمهرة من الباحثين من الربط بين ابن باجه والفارابى ربطاً عفوياً والأصلح إنه أقرب للأرتباط بأراء ابن رشد ، حيث ان هذا الأخير قرا لأرسطو بواسطة ابن باجه (95) .

ومما له دلالة خاصة فى هذا الصدد أن ابن باجه فى رسائله الإلهية المنشورة (96) لا يشير أدنى إشارة إلى ابن سينا وإنما يحيل مباشرة إلى أرسطو وافلاطون وأحياناً إلى شروح الفارابى على كتب أرسطو المنطقية والسياسية .

أما رسالته " تدبير المتوحد " فتضم بين دفتيهـا أكثر فلسفة ابن باجـه ، وهى تعكس بصدق وضعية الفيلسوف العقلانى ، فهو كما أشرنا – يؤكد على أن العقـل هو الجزء المفكر فى النفس وهو واحد فى كل العقـلاء ، وعقل الإنسـانية فى جملتهـا هو وحده الأزلى ، وذلك فى إتحاده بالعقل الفعال الذى فوقه .

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة فى التعقل بتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود ، فطريق المتوحد إلى تحقيق السعـادة العقليـة هو العلـوم النظـرية أو علم الصور الروحانية " فالمتـوحد على الخصـوص إنما هو من نحـا نحـو العلـوم

النظـرية " (97) وما دام المتوحدون أو من بإمكانهم سلـوك سبيل النظـر والعلوم العقلية ، قد حوربوا فى ظل الدولة المـرابطية التى علا فيها شأن الفقـة والفقهـاء المتمسكين بالتقلـيد والأتباع ، واصبحوا غرباء ، فإن الطريق الحـق بالنسبـة لهم ، ليس هو تأسيس مـدن فاضلة خيالية كما فعل الفارابى – بل إعتزال النـاس جملـة بحثاً عن صحة النفس أو تدبير العقل وفى نفس الوقت الإكثار من المتـوحدين أمثاله القادرين على الأرتقـاء إلى مستوى العقل الكلى ، وخلق المجتمع البديل أو المـدينة الكاملة .

وقد يميل بعض الباحثين إلى ربط رسالة " تدبير المتوحد " بالمدينة الفاضلـة للفارابى ، والواقع إنه لا علاقة لها أطلاقاً بما ذهب إليه الفـارابى ولا بنظـرية الفيض التى أسس عليها مدينته تلك (98) .

كذلك مما يبعد ابن باجه فى مفهومه للأتصال عن كل ميل صوفى أو غنوصى هو ربطه المفهومات النفسانية والأخلاقية والفلسفية بالحكمة النظرية عند المعلم الأول من حيث إنها مستوى يرقى إليه الحكم بعد أن يكون قد قطع شـوطاً بعيـداً فى التـأمل النظرى العقلى (99) ، لذلك تراه يصف تجربة الغزالى فى التصـوف والتى أوردهـا فى المنقذ من الضلالة وذكر منها إنه الشاهد عند إعتزاله أموراً إلهية والتـذاذاً عظيماً " بأن هذه كلها ظنون وأشياء يقيمهـا مثالات الحق وهذا الرجـل ... مغـالط بخيـالات الحق " (100) .

فكأن محاولة ابن باجه هى محاولة عقـلانية حـاول فيها الأنتصـار للفلسفـة المحاصرة والدفاع عن حقها فى الوجود وأن قضية الأتصـال التى أثارها ابن باجـه وتناولها من بعده ابن رشد لا علاقة لها بالأتصال الذى تحدث عنه فـلاسفة المشـرق وبعض المتصوفة ، إن المسئلة هنا لا تتعلق لا بنظر الفيض والإلهـام والعرفـان ، بل هى محاولة لحل المشكلة التى تركها أرسطو بدون حل مشكلـة العقل الفعـال بالمعنى الأرسطى ، لا العقل الفعال فى نظرية الفيض ومن ثم نؤكد على أن مصـادر المعرفة عند ابن تومرت – إما الكشف أو الإلهام فلا مكان له فى النسق الفلسفى عند ابن بـاجه (101) ، فلا عجب أن يكون لأبن باجـه أثر كبير فيمن أتى بعده من الفـلاسفة كـأبن طفيـل وابن رشد (102) .

ثانياً : ابن طفيل (ت : 571 هـ) (103)

لا يكاد يذكر ابن طفيل فى تاريخ الفكر الفلسفى فى المغرب إلا وتذكر قصته " حى بن يقظان " فهى تحتوى على جماع مذهب ابن طفيل الفلسفى .

ولعل من أبرز القضايا التى اثارها ابن طفيل فى " قصته حى بن يقظان " هى قصة فصل الدين عن الفلسفة ، لذلك نراه لم يعط للتصال أبعاداً صوفية إلهامية ، بل شحنة بمضامين عقلية ، وهى نفس المضامين التى نصادفها فى رسائل ابن باجه وابن رشد (104) ، يصرح ابن طفيل فى مقدمة رسالته " حى بن يقظان " بأنه يريد أن يذكر " أسرار الحكمة المشرقية " للشيخ الرئيس ابن سينا ، ولكن ذكر هذه الأسرار والكشف عنها لا يعنى تثبيتها ولا الدفاع عنها ، بل على العكس من ذلك لقد جاء الإطار الذى وضعها فيه ابن طفيل هو نفسه الإطار الذى تحرك داخله ابن رشد نعنى بذلك فصل الدين عن الفلسفة ، لقد عاش حى بن يقظان الذى يمثل طريق الفلسفة المشرقية ، فى جزيرته بعيداً عن جزيرة سالامان الذى يمثل طريق الوحى ، لقد بقى

كل منهما بعيداً عن الأخر إلى أن جمعت بينهما الصدفة فأكتشفا إنهما ينشدان نفس الهدف بطريقتين مختلفتين تماماً (105) : طريق الفلسفة وطريق الدين .

فلقد فشل حى بن يقظان فى اقناع جمهور سالامان ، جمهور المؤمنين بأن طريقه وطريقهم واحد وأن العبادات والطقوس الدينية التى يمارسونها ليست مقصودة لذاتها ، بل لأجل أن توصلهم إلى ما وصل إليه هو نفسه بمجرد النظر والتأمل وإنهم إن فعلوا مثله وأرتفعوا إلى مستواه فهموا حقيقتها والمقصود منها ..

وهنا يبرز لدى ابن طفيل مدى سمو النظر العقلى وقدرته على فهم أمور العقيدة بصورة متكاملة .

وإمعاناً من ابن طفيل فى بيان قصور الحكمة الشرقية عند ابن سينا نراه يربط بينهما وبين عقائد أهل المشرق ذات الطابع الوثنى التى كانت ترى أن الألهة هى الأجرام السماوية

وقد عبر ابن طفيل بذكاء شديد عن إرتداد ابن سينا إلى فكر الحرانين حيث رمز له بابسال الذى ولد وعاش فى مجتمع سالامان الدينى ، والذى أعجب بكلام حى بن يقظان القائم على البرهان العقلى فألتحق به عند عودته إلى جزيرته تاركاً سالامان مع جمهوره الجاهل (106)

تلك فى عجالة معالجة ابن طفيل لمسألة صلة الإنسان بالعقل الفعال وكيف إستطاع وبدون الإستناد إلى شىء سوى عقله أن يعرف جميع ما حوله من أدنى دركات الموجودات المادية الحسية إلى أعلى درجات الوجود العقلى (107) ، أو بعبارة أخرى من الفكرى والتنوع إلى الوحدة والثبات (108) .

ثالثاً : ابن رشد (ت : 1198م) :

يبلغ التأثير التومرتى مداه فى فلسفة ابن رشد فقد تأثر بطريقة مباشرة بمنهج ابن تومرت فى العديد من القضايا المتعلقة بالحقيقة والشريعة ودور العقل فى إرساء قواعد اليقين ، نجملها لأهميتها فى الجوانب التالية (109) : -

أ- يتفق ابن رشد مع ابن تومرت فى ضرورة وجود النظر العقلى فى الموجودات وإعتبارها . فالموجودات العقلية عنده مراتب بعضها فوق بعض وهى عقول مفارقة غير مادية لا تقبل الأنفعال ولكل منها فلكه الخاص به ، وكلما ابتعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول كلما قلت بساطتها ، وهذه العقول تعقل ذاتها وتعقل المبدأ الأول كلما قلت بساطتها ، والعقل الفعال اخر العقول الكونية وهو عقل واحد متصف فى النوع الإنسانى (110) .

وبمعنى أخر فالموجودات العقلية تتجلى فيها الوحدة أو كمال الوجود ، وهى مراتب بعضها فوق بعض ، وليست وحدة الموجودات العقلية بسيطة مجردة ، فكلما بعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول قلت بساطتها ، وكل العقول تعقل ذاتها ولكن فى معرفتها بذاتها صلتها بالعلة الأولى (111) .

والله أو المبدأ الأول عاقل ومعقول معاً ، فالوجود هو عين الوحدة والوجود والوحدة ليستا زائدتين على الذات ، بل هما موجودات فى الذهن فقط ، شأنهما شأن سائر الكليات (112) . والله لا يعلم الكليات ولا الجزئيات (113) فذاته منزهة عن كليهما مع ذلك فالعلم الإلهى هو الذى يوحد العالم ويحيط به ، والله هو المبدأ الأول والصورة الأولى والغاية لكل شىء وهو نظام العالم ، وملتقى جميع الأضداد (114) ، وهو الكل فى أسمى صور وجوده .

أما عن حركة العالم فهى أزلية لذا تفتقر بدورها إلى محرك أزلى ولو كان العالم حادثاً يحتم علينا القول بوجود عالم أخر حادث نشأ منه وهكذا إلى غير نهاية ، ولذلك يذهب ابن رشد إلى القول بأن العالم كل متحرك منذ الأزل ضرورة ، هو وحده الذى يضمن لنا إمكان الوصول إلى أثبات موجود مفارق للعالم محرك له منذ الأزل ، وهذا الموجود بإعادة تلك الحركة الدائمة وبإعادة لنظام العالم البديع خليق بأن يسمى موحد العالم (115) .

ينتهى ابن رشد بعد ذلك العرض المتعلق بالنظر العقلى فى الموجودات إلى القول بأن هذا طريق إمعان النظر العقلى فى الموجودات طريق أختص به الله سبحانه وتعالى – أولئك الذين رغبوا فى معرفة الحق عن غير الطريق التقليدى الكلامى وهم الخاصة أو الصفوة أصحاب البرهان .

يقول ابن رشد " وقد رفع الله كثيراً من الشرور والجهالات ، والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب وطرق به كثير من الخيرات ، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا فى معرفة الحق وذلك إنه دعا الجمهور إلى معرفة الله عن طريق وسط " طريق العقل ، ارتفع عن حقيقة المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين " (116) .

ومن ثم فإن أدلة الفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا (117) عنده وكذلك آراء المتكلمين لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمى لأنها آراء جدلية يعوزها الدليل البرهانى .

ب- يرى ابن رشد أن الشريعة حق ، وأن الحكمة حق ، والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ، ومن ثم تتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة ، وذلك لأن لكل منهما غرضه الذى يرمى إليه ، والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية وتطبيقها العملى ، والفيلسوف حين ينظر فى الدين يسلم بصحته فى مجاله الخاص ، بحيث لا تصدم الفلسفة بالدين بتاتاً ، أما الفلسفة فهى أسمى صور الحق وهى فى الوقت نفسه أسمى دين لأن دين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود (118) .

ويرى دى بور أن هذا الرأى يبدو فيه إنكار للدين فالدين السماوى الحق لن يرضى بأن يقر للفلسفة بالمكان الأول فى ميدان الحقائق وكان طبيعياً أن يحاول متكلموا المغرب كما حاول أخوانهم فى المشرق ، أن ينتهزوا الفرص فلم يقر لهم قرار حتى أنزلوا الفلسفة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين (119) .

ولعل ما ذهب إليه دى بور بعيد عن الحقيقة فأبن رشد فصل الكلام فى هذا المسألة على نحو ليس فيه إنكار للدين ، فهو يرى أن للدين مبادىء وأصولاً خاصة ، وأن للفلسفة كذلك مبادىء وأصولاً خاصة ولذلك كان من غير المشروع فى نظره دمج هذا البناء فى البناء الأخر وإنه من جهة أخرى من غير المشروع معارضة قضايا الدين بقضايا الفلسفة أو العكس ، ولذك يلح ابن رشد على ضرورة قراءة القضايا الدينية داخل الدين ، والقضايا الفلسفية داخل الفلسفة (120) .

يقول ابن رشد " ... أن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدال فى مبادىء الشريعة ... وذلك لأنه لما كانت كل صناعة لها مبادىء وواجب على الناظر فى تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها ، ولا يتعرض لها بنفى ولا إبطال ، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك " (121) .

ومن ثم فلا يجوز للفيلسوف التعرض للأصول والمبادىء التى بنى عليها الدين ، لأنها موضوعة ومحل تسليم وكذلك لا يجوز لرجل الدين التعرض للقضايا الفلسفية إلا بعد الإطلاع على أصولها ومبادئها .

مشروعية التأويل وقواعده :-

يقول ابن رشد – أيضاً – كابن تومرت " بالتأويل " إذا تعارض ظاهر الشرع مع ما وصل إليه البرهان .

ويقصر ابن رشد التأويل على الفلاسفة العارفين فلهم أن يؤولوا آيات القرآن وهم يفهمون مراميه على نور حقيقة علياً ، ولا يقولون من ذلك للغاية إلا ما هم متهيئون لفهمه (122) ، وبهذا نصل إلى أحسن وفاق ، وتتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة ذلك لأن

الفلاسفة هم أهل البرهان (123) وما " من منطـوق به فى الشـرع مخالف لما أدى إليه البرهان إلا إذا أعتبر الشرح وتصفحت سـائر أجزائه ، وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد " (124) .

ومن هنا كان التأويل معناه : إعادة بناء الأراء الدينية بناء عقلياً .

ويحصـر ابن رشـد المبادىء الدينيـة التى لا يجـوز تأويلهـا فى ثـلاثة مبادىء (125)

الأول : الإقرار بالله

الثاني : الإقرار بالنبوات

الثالث : الإقرار باليوم الاخر

وما عدا ذلك من نصوص الأيات المترتبة على هذه المبادىء والمعبـر عنها فى الغالب تعبيراً مجازياً حسياً فهى قابلة للتأويل من خلال ضوابط من أهمها مـراعاة المستوى المعرفى لمن يوجه إليه التأويل ، فالتأويل عنده هو مخـاطبة النـاس حسـب عقولهم ، ومن ثم كان للنص الدينى عند ابن رشد عدة مدلولات تتخذ عدة معان :

- المعنى الظاهر وهو ما لا يجوز تأويله البتة
- المعنى الظاهر المعتمد على التعبير الحسى والخيالى ، وهذا يجب على أهل البرهان تأويله ، ويمنع ذلك على غيرهم .
- ظاهر الشرع يقع بين هذين الصنفين ، وتأويل العلمـاء له مسـألة إجتهاد ، والمخطىء فيه معذور على كل حال (126) .

وعلى الجملة فإن التأويل عند ابن رشد لا يقصد منه اكتشاف حقائق جديدة غير التى يتضمنها النص الدينى ، أما تصريحاً وأما تلميحاً .

فالتأويل فى جوهره ربط النتائج بالمقدمـات ، والبحث عن المعنى المقصـود وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسية ، وذلك بشكل يجعل مدلول القول الدينى على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلـى ، والضابط الأسـاسى فى عملية التـأويل هذه هى القواعد التى تحكم أساليب التعبير فى اللغة التى هى لغة القرآن ، وبذلك يكون التـأويل

صناعة لغوية فى جزء منه ، يقول ابن رشد فى ذلك ، التأويل هو " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية – أى المباشرة إلى الدلالة المجازية – أى المقصودة – من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز ، من تسمية شىء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تصنيف الكلام المجازى " (127) .

فالتأويل هنا مقيد بقيد لغـوى حتى لا يجنح أهله إلى متـاهات القـول بالظاهر والباطن بمفهوم الصـوفية والشيعة البـاطنية (128) أو الأتجـاهات الغنـوصية التى عرفها المشرق كغنـوصية أخوان الصفا مثلاً ، ولا علاقة له كذلك بمحاولات الغزالى (129) ومحاولات

ابن سينا الذى عمل على تضمين كثير من الآيات القـرآنية معـانى مستقاه من تصورات الأفلاطونية المحدثة (130) .

يقول ابن رشد " إن الظاهر هو تلك الأمثال الضروبة لتلك المعانى ، والباطن هو تلك المعانى التى لا تتجلى إلا لأهل البرهان " (131) لا من حيث كـونهم يملكون " علم الباطن " بل لأنهم يستطيعـون ربط الأمثال الحسية بمـدلولها العقلى وهذا هو المقصود " بالأجتهاد " بمعناه العام .

1- من أجل ذلك يقســم ابن رشد الناس إلى : برهانيين وجدليين وخطابين ، وهو نفس تقسيم ابن تومرت السائلين إلى مسترشد ومستفت ومناظر .

يقول ابن رشد " الناس على ثلاثة أصناف : ليس من أهل التـأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب ، وذلك إنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق وصنف هو من أهل التأويل الجدلى وهؤلاء هم الجـدليون بالطبع فقط ، أوبالطبع والعادة ، وصنف هو من أهل التـأويل اليقينى وهـؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعنى صناعة الحكمة " (132) .

على إنه يجب ألا نفهم من تصنيف ابن شد للناس إلى خاصة وعـامة على إنه تصنيف يوازى التصنيف الدينى لأمور الشريعة إلى ظاهر وباطن فليس الباطن خاصًا بالخاصة والظاهر خاصاً بالعامة كما هو الأمر لدى فلاسفة المشرق ومتصوفيه (133)

فالتسليم بالظـاهر عند ابن رشد ليس مقصوراً على الجمهـور فقط ، بل على العلماء أيضاً وذلك فى مسائل معنية فى مجال الشريعة .

فأبن رشد لا يقول بحقيقتين إحداهما للخاصة والأخرى للعامة ، بل يؤكـد على الحقيقة واحدة ، ولكن إدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحد يختلف عن إدراك الجمهـور لها .

فالمعرفة عند ابن رشد واحدة هى المعرفة العقلية التى تنطلق من المحسوسات لتصعد إلى المعرفة النظرية المجردة بـواسطة التعليم وتحصيل المعـرفة ، ومن هنا كان الخاصة هم أهل البرهان ، أهل المعرفة العلمية .

أما الجمهور فهم " الذين لا يقع التصـديق لهم إلا من قبيل التخيـل " نظـراً لإرتباط قدرتهم الإدراكية بالمحســوسات ، فيعسر وقوع التصديق لهم بوجـود ليس منسوباً إلى شىء متخيل " (134) .

جملة القول أن المتأمل فى أراء فيلسوف قرطبة فى هذا الجانب يجد إنه قد وجد فى القرآن والحديث ما لا يقدر العامة على فهمه ، وما له تأويلاً عقلية لا يصل إليها إلا اهل المعرفة وهم الفلاسفة فـأوجب على الأولين أخذ هذه النصـوص حسب معـانيها الظاهرة وأوجب على الأخرين تأويلها ومعرفة المعانى الخفية التى لها .

2- ينقد ابن رشد قياس الغائب على الشاهد بنفس القوة وبنفس الطريقة التى انتقده بها ابن تومرت من قبله ، حيث عمم هذا النقد فى مجالات الفقة والكلام ، وقد بنى ابن رشد نقده لهذا الإستدلال فى مجال علم الكلام – كما أوضحنا على أساس أن الشاهد والغائب فى هذا المجال ليسا من طبيعة واحدة " فعالم الغيب أو العالم الإلهى يختلف أختلافاً جذرياً عن عالم الطبيعة " ، وإنه لا يجوز بسبب ذلك قياس إحدهما على الأخر .

3- براهين ابن تومرت وابن رشد على وجود الله هى عينها البراهين الواضحة البسيطة التى وردت فى القرآن الكريم ، دليل العناية و دليل الأختراع " .

والأول هو بعينه الدليل الغائى (135) وملخصه ان نظام الكون يكشف عن تناسق ملحوظ فى أجزائه وفى الكائنات الموجودة فيه ، وهو ليس مجرد تناسق سطحى وظاهرى ، بل هو تناسق فى الباطن والصميم وليس هذا التناسق محض الصدفة ، وإنما هو صنع إله مدبر حكيم (136) .

اما دليل الأختراع فليس شيئاً أخر سوى الدليل الكونى (137) ويتلخص فى ان فى الكون خلقاً وحركة مستمرين ، والخلق لابد له من خالق ، والحركة لابد لها من محرك ، والخالق والمحرك هو الله جل شأنه (138) .

ويسوق ابن رشد – كما فعل ابن تومرت – الأيات القرآنية الدالة على ذلك فى أكثر من موضع منها قوله تعالى " أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء " " الأعراف / 185 " .

وأيضاً قوله تعالى " فلينظر الإنسان إلى طعامه إنا صببنا الماء صباً ، ثم شققنا الأرض شقاً ، فأنبتنا فيها حباً ، وعنباً وقضباً ، وزيتوناً ونخلاً ، وحدائق غلباً ، وفاكهة وابا ، متاعاً لكم ولأنعامكم " " عبس / 23- 31 " .

إن هذا التشابه الكبير بين ابن رشد وابن تومرت يجعلنا نميل إلى الأعتقاد إنه ليس هناك ما يمنع من أن يكون ابن رشد قد أطلع على كتابات ابن تومرت وتأثر بالثورة التجديدية التى احدثها الدعوة الموحدية فى الفكر والثقافة فى كل من المغرب والأندلس ، الثورة على التقليد تقليد المشرف فى كافة مجالات المعرفة .

وليس غريباً اذن أن يختتم ابن رشد كتابه " فصل المقال بالثناء والتنوية بالخلفاء الموحدين الذين يقول عنهم إنهم رفعوا عن الفلسفة كثير من الشرور التى اصابتها على أيدى الأصدقاء الجهال ويقصد بهم المتكلمين والفلاسفة فى المشرق الذين خلطوا مسائل الدين ومسائل الفلسفة .

مما سبق يمكننا أن نقول أن المنهج العقلى الذى التزمه ابن تومرت والموحدون من آثاره التفتح على العلوم الفلسفية فيبرز فيها أعلام أمثال ابن باجه

رشد ، ساهموا بنصيب وافر فى وضع أسس التصور العقلى للمذاهب الفلسفية فى مدرسة المغرب والأندلس .

خـــاتمــة : -

وهكذا يتضح لنا أن ابن تومرت كان من المفكرين السباقــين إلى وضع أسس المنهج العقلى فى بحث أمور الشريعة من خلال فهمه لطبيعة العقل ودوره البـارز فى وضع أسس الأستدلال الصحيح ، لذلك رأيناه يقدم لنا بالتوازى حججاً نقـدية تطعن فى الظن الذى لا يصلح أساساً لإثبات أحكام الشريعة ، وحججاً عقليــة تستند إلى المنطق الأرسطى من حيث هو منطق ثنائى القيمة يرفض كل قيمة ثالثة وسطى " كإستحـالة إجتماع الضدين – وإنقلاب الحقائق " ، ومن هذا المنطلق أبطل ابن تومرت كما رأينا – القياس الشرعى الأصولى ورفض الأخذ به كأصل من أصـول الأحكام ، لما يرقى إليه من شك .

وبذلك ظهر واضحاً ابن تومـرت من خـلال نزعته العقلية كان مـدفوعاً إلى التمسك بدليل الكتاب والسنة والإجماع من جهة – وقواعد الإستنباط العقلى من النص المستند إلى فكرة اللزوم المنطقى الضرورى من جهة أخرى ، وليس إلى التعليــل أو القياس الفقهى الذى يقوم على أساس فكرة قياس الغــائب على الشاهد والتى يرفضها ابن تومرت .

وهنا تكمن معالم الثورة المنهجية التى دعا إليها ابن تومـرت والتى تدعوا إلى نبذ التقليد والعودة إلى الأصل ، وهى ثورة لا نلمح لها أية سابقة فى الفكر الأشعرى أو الشافعى .

أن الأسس المعرفية التى أنطلق منها ابن تومـرت جعلت للعقـل مكانته اللائقة به فى مقابل الأسس أو الوســائل الأخرى للمعرفة من حس وسمع فحقـائق العقل هى مبادىء تتسم بالبداهة والضرورة تلك الضرورة المتغلغلة فى نفوس العقلاء بأجمعهم مما يسمح بإتفاق العقول وتمــاثلها ومن هنا يكون العقل مـوافقاً للشرع ولا يضاده ، فبإستطاعة المرء إعتمـاداً على تلك الأوائل ، إثبات وجـود الله والعلم بتوحيده وعليه فإن العقل لا يناقض الشرع ، من حيث كونه قادرعلى إدراك الحكمة التى تجرى عليها الشريعة .

لذلك فقد جاءت معظم أراء ابن تومـرت الكـلامية " فى أدلة وجـود الله – الأسماء والصفات – والأفعال " بجـانب إستنادها إلى النص القرآنى ، أستندت أيضاً إلى العقل ومبادىء التفكير الأساسية لاسيما مبدأ عدم التناقض ، ومبدأ الثالث المرفوع

ومما لا شك فيه فقد أثرت هذه النزعة العقلية فى معاصرى ابن تومـرت كأبن باجه ومن اللاحقين عليه ما يتعلق بأبن طفيل وابن رشد .

فقد أقبل ابن باجه فيلسوف المغرب الأول على مناصرة الأتجاه العقلى المتمثل فى علم وفلسفة أرسطو وخاصة ما يتعلق النظام الكونى لدى المعلم الأول ، وقـد بدأ ذلك واضحاً فى أهم مؤلفاته " تدبير المتوحد " الذى ركز فيه على أن طريق المتـوحد إلى تحقيق السعادة العقلية هوالعلوم النظرية وعلم الصور المجردة التى تكـون نتيجة تجريد عقلى وإدراكها بعد

منتهى الكمال الإنسانى لأنها صور تدخل فى إطار العلم الإلهى ، ويخلص ابن باجه من ذلك إلى أن المتوحد على وجه الخصوص هو من نحا نحو العلوم النظرية العقلية ، وهذا التصور من جانب ابن باجه كما راينا يبعد كل اصل معرفى او غنوصي عن مفهوم ابن باجه للأتصال او التوحد (139) .

أما ابن طفيل فقد تأثر بهذه النزعة العقلية وبدا ذلك واضحاً فى رسالته حى بن يقظان التى أبرز فيها المعرفة " معرفة حى بن يقظان من طريق العقل على معرفة أبسال " " عن طريق الدين " لأن ابسالاً لما سمع من حى بن يقظان ما سمع أنفتح بصر قلبه وانقدت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول ، واصبحت طريقتهما للتأويل قريبة بالنسبة له ، وتبين كل مشكل فى الشرع وانفتح له كل مغلق وغامض فى الشرع وصار من أولى الألباب (140) .

وبذلك أتضح ما يرمى إليه ابن طفيل فى رسالته حى بن يقظان حيث يؤكد على أن الغاية العملية من الدين ومن الفلسفة غاية واحدة ، وأن الفلسفة هى السبيل الوحيد لتطور العقل الإنسانى نحو الكمال والخير ، والدليل على ذلك أن حى بن يقظان الذى لم يعرف الأنبياء ولا سمع ما جاءوا به أستطاع بعقله وحده أن يصل إلى ما اتى به الأنبياء انفسهم .

وإذا ما إنتهينا إلى ابن رشد نجد أن تأثير النزعة العقلية الثورية قد تبلور وبلغ مداه فى فلسفته وأتضح ذلك – كما رأينا – من جملة المتقابلات التى فصلنا فيها القول فيما سبق ، والتى تكمن فى جملتها فى رفضه لطريق الكشف والألهام ، وبيان أن مصادر المعرفة هى الحس والعقل من جهة والسمع من جهة أخرى – وهى نفس الطرف التى اشار إليها ابن تومرت فى نظرية المعرفة .

وقد انتهى المطاف فى نزعته العقلية إلى التوفيق بين الدين والفلسفة وعالم الشهادة (141) وذلك على خلاف طريق المتكلمين ومن سار على دربهم من الفلاسفة المشرق ، ومن ثم فكان مدلول الحكمة عنده هو النظر فى الأشياء بحسب ما تقضيه طبيعة البرهان .

ومن ثم إستطاعة هذه النزعة العقلية فى فلسفة الغرب والأندلس أن تحافظ لكل من الدين والفلسفة على هويتها بالنظر إلى قضايا الدين من داخل الدين نفسه وإلى قضايا الفلسفة من داخل الفلسفة ومن ثم إنتشلت فلسفة أرسطو من وهده الخلط بينهما وبين فلسفة افلاطون أو الفلسفة الفيضية كما حدث فى المشرق .

المصادر والمراجع :

أولاً : المصادر العربية : -

1- ابن باجه : تدبير المتوحد ، نشر ماجد فخري ، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية بيروت 1968م .

2- ابن باجه : رسالة الوداع ، ضمن رسائل ابن باجه ، تحقيق جمال الدين العلوي بيروت 1983م .

3- ابن بسام : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق عبد الوهاب عزام ، القاهرة 1939م .

4- ابن تومرت : أعز ما يطلب ، نشره لوسياني ، طبعة الجزائر 1903م .

5- ابن تومرت : المرشدة نشره لوسياني " ضمن كتاب أعز ما يطلب".

6- ابن تومرت : العقيدة نشره لوسياني " ضمن كتاب أعز ما يطلب" .

7- ابن تومرت : رسالة في العلم نشره لوسياني " ضمن كتاب أعز ما يطلب" .

8- ابن تومرت : رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل " ضمن كتاب أعز ما يطلب" .

9- ابن تومرت : رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين " ضمن كتاب أعز ما يطلب" .

10- ابن تومرت : رسالة في توحيد الباري " ضمن كتاب أعز ما يطلب" .

11- ابن تومرت : رسالة في الصلاة " ضمن كتاب أعز ما يطلب" .

12- ابن تومرت : رسالة في المحدث " ضمن كتاب أعز ما يطلب" .

13- ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، طبعة السعودية ، " د.ت " .

14- ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، القاهرة ، 1951م .

15- ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، القاهرة 1345هـ .

16- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، طبعة صبيح ، القاهرة 1946م .

17- ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت 1959م

18- ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1959م .

19- ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي ، لجنة البيان العربي ، ط1 القاهرة 1960م .

20- ابن الخطيب " لسان الدين " : أعمال الإعلام تحقيق بروفنسال ، بيروت ، 1956م .

21- ابن خلكان : وفيات الأعيان ، نشر إحسان عباس ، بيروت " د.ت ".

22- ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة ، تحقيق د. محمود قاسم ط2 ، القاهرة 1964م .

23- ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق د. سليمان دنيا ، القاهرة 1965م .

24- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، طبعة القاهرة 1957م دار المعارف .

25- ابن عذارى : البيان المغرب فى أخبار الأندلس والمغرب ، نشرة بروفنسال بيروت 1949 .

26- ابن القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مطبعة السعادة ، القاهرة 1326هـ .

27- ابن القطان : نظم الجمان فى أخبار الزمان ، تحقيق محمد على حلمى ، طبعة جامعة الإمام محمد الخامس ، الرباط " د.ت " .

28- أبو ريان " د. محمد على ": تاريخ الفكر الفلسفى ، طبع دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1985م .

29- الأحمد نكرى : دستور العلماء ، ط2 مؤسسة الأعلمى للمطبوعات ، لبنان 1975م الأيجى " عضد الدين " المواقف ، القاهرة 1907م .

30- العراقى " د. محمد عاطف ": النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، طبع دار المعارف 1983 .

31- العراقى " د. محمد عاطف ": الميتافزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف 1985م

32- الغزالى " أبو حامد ": الأقتصاد فى الإعتقاد ، مكتبة الحسين التجارى القاهرة " د.ت.

33- الزركش : تاريخ الدولتين ، تحقيق محمد ماضور ، طبع المطبعة العتيقة ، تونس 1966م .

34- المراكش : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق محمد سعيد العريان القاهرة ، 1963م .

35- المقرى " أحمد ": نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، ط1 ، المطبعة الأزهر المصرية ، القاهرة 1302هـ .

36- بروفنسال : الإسلام فى المغرب والأندلس ، ترجمة السيد سالم طبع نهضة مصر " د.ت " .

37- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1946م .

38- دائرة المعارف الإسلامية : القاهرة 1933م .

39- سالم يفوت " الدكتور ": ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ، طبع المغرب 1986م .

40- صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، بيروت 1912م .

41- عبد الله كنون : النبوغ المغرب فى الأدب العربى ، بيروت 1961م .

42- عبد المجيد النجار " الدكتور": المهــدى بن تومـرت ، دار الغــرب الإسلامى ، بيروت 1983م .

43- عمر فروخ " الدكتور " ابن باجه والفلسفة المغربية ، بيروت 1952م .

44- عمر فروخ " الدكتور" تاريخ الفكر العربى ، بيروت 1972م .

45- محمد البهى " الدكتور ": الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، طبع القاهرة 1967م .

46- محمد عابد الجابرى " الدكتور ": المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس ، طبعة المغرب 1979م .

47- محمد مخلوف : المازرية ، صفاقس ، 1937م .

48- مدكور " الدكتور إبراهيم بيومى ": فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ج2، دار المعارف " د.ت " .

49- هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، طبعة باريس 1964م .

50- يحى هويدى " الدكتور ": محمد بن تومـرت ، وتوفيقـه بين الحكمـة والشريعة مجلة الأصالة العدد 12 .

ثانياً : المصادر الأجنبية :-

1- Brehier (E.): LA Philosophie de Moyen AGE, Paris 1949.
2- Duhem (P.): LA System de Monde, Paris 1954.
3- EL- Ehwany (A.F): Islamicphile Sophy Cairo 1957.
4- Gauthier (L.): LA Philosophie Musulmane, Paris.
5 - O' Leary (Delacy): Arabic Thought and ITS Place in Instory. Fourth Edition, London 1958.
6- R enan (E.): Averroes et L' Averroisme Paris 1949.
7- Ross (W.B.): Aristotle, Ox Ford, London. 1953.

ثالثاً : هوامش البحث :-

(1) انظر على سبيل المثال لا الحصر : مقدمة ترجمة عقيدة ابن تومـرت لمـارك الطليطلى منقولة إلى العربية فى كتـاب " أعز ما يطلب " لأبن تومــرت تقديم وتحقيق د. عمار طالبى الجزائر 1985 – د. يحي هــويدى: محمد بن تومرت وتوفيقه بين الحكمة والشريعة " مجلة الأصالة العدد 12 " .

(2) منها على سبيل المثال :- د. حسـن مؤنس: شيوخ العصر فى الأندلس بالنثيـا – تاريخ الفكر الأندلسى تعريب حسين مؤنس – القاهرة 1955 – سعد زغلول عبد الحميد : محمد بن تومرت وحـركة التجديد فى المغـرب والأنـدلس بيروت – 1973- عبد الله علام : والدعوة الموحدية بالمغرب القاهرة 1971 .

(3) انظر : ابن القطـان : نظم الجمـان فى أخبار الزمان تحقيـق محمـد على مكى ، طبعة جامعة محمد الخامس ، الرباط " بدون تاريخ "، ص74 .

(4) د. يحى هويدى : محمد بن تومــرت وتوفيقه بين الحكمــة والشـريعة ، مجلـة الأصالة ، العدد 12 ص19 .

(5) ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر ... دار الكتاب اللبنانى 1959 465/6

(6) المراكش : المعجم فى تلخيص أخبار المغرب تحقيق محمد سعيد العريان القاهرة 1963، ص245 .

(7) ابن القطان : نظم الجمان ص35 .

(8) بروفنسال : الإسلام فى المغرب والأندلس ، ترجمة السيد سالم طبع نهضة مصر ص265

(9) ابن الخطيب : أعمال الإعلام تحقيق بروفنسال " طبع دار المكشـوف " بيروت 1956م ص243 .

(10) عبد الله كنون : النبوغ المغربى فى الأدب العربى بيروت 1961م/ 69 .

(11) ابن عذارى : البيان المغرب " طبعة صادرة 1950" ص66 .

(12) ابن القطان : نظم الجمان ، ص14 .

(13) ابن حزم : الفصل فى الملل والهواء والنحل ، طبعة صحيح القـاهرة 1946، 186/1 .

(14) ابن خلدون : العبر 466/6.

(15) انظر على سبيل المثـال: د. أحمد محمود صبحى فى علم الكـلام 1/ 671، وجوليان : تاريخ شمال افريقيا 124/2 .

(16) ابن تومرت : أعز ما يطلب ص263- 271 .

(17) ابن تومرت : العقيدة ، 233 .

(18) د. عبد المجيد النجار : المهدى بن تومرت ، دار الغرب الإســلامى بيروت ، 1983، ص358 .

(19) المصدر السابق : ص42 وما بعدها .

(20) صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، بيروت 1912م، ص66 .

(21) يشير ابن أبى أصيبعة عند ترجمة ابن جلجل ، إنه لم يكن بقرطبة من نصارى الأندلس من يقرأ اللســان الأغريقى الذى هو اليــونانى القديم على عكــس الشرقيين الذين كان منهم كثيرون يعرفون اليونانية والسريانية "47/2" .

(22) دائرة المعارف الإسلامية : مادة ابن مسرة .

(23) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، طبعة باريس 1964 ص307 .

(24) عمر فروخ : ابن باجه والفلسفة المغربية ، بيروت 1952 ص16 .

(25) محمد مخلوف : المازرية ، صفاقس ، 1937، ص60 .

(26) د.سالم يقوت : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ، طبع المغرب 1986 ، ص437 .

(27) ابن بسام : الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق عبد الوهاب عزام ، القاهرة 1939 140/1 .

(28) ابن خلدون / العبر 465/6 .

(29) الذهبى / سير إعلام النبلاء 76/12 .

(30) الوفيات : 281/5 .

(31) المعجب : 245، وابن خلدون / العبر 466/6 .

(32) لن تتطرق إلى الحديث عنها بالتفصيل لكونها تخرج عن نطاق بحثنا الذى يتركز فى إلقاء الضوء على جوانب النزعة العقلية عند ابن تومرت وأثرها فى الفلسفة المغربية .

(33) انظر فى تفصيل هذه المسألة : ابن خلدون المقدمة / 295، وابن القطان نظم الجمان /75- 76، والمراكشى : المعجب 254- 255 .

(34) اسس ابن تومرت مذهبه فى الإمامة " على فكرة الإمام المعصوم " الشيعية وذلك الضرورة سياسة هدفها جمع الناس حوله للقضاء على الدولة المرابطة ، وقد ألغى الخليفة المنصور الموحدى شعار الإمام المعصوم والمهدى المعلوم ، عندما أصبحت الدولة الموحدية فى غنى عنها سياسياً ، أى عندما توحد حكمها وبلغت قمة عظمتها " أنظر : المراكش ، المعجب ، ص268 وما بعدها .

(35) محمد عابد الجابرى : المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس ، طبعة المغرب 1979، ص103 وما بعدها .

(36) ابن تومرت : سالة فى العلم ص194 .

(37) ابن تومرت : رسالة فى العلم ص196 .

(38) ابن تومرت : العقيدة ، ص230 .

(39) ابن سينا : الإشارات 190/1 .

(40) نفس هذا التقسيم الثلاثى نجده لدى ابن سينا حيث ذكر:

1- الواجب = الضرورى – والمحال – والمستحيل

2- والممكن = الجائز وهذا التقسيم يختص بالموجود والممكن بذاته ، إذ رعاية ذاته فحسب تجعله ممكناً ، ورعاية وجود علة له تجعله واجباً ، ورعاية عدم علة له تجعله مستحيلاً ، كما أن إستحالة المستحيل بغيره لا تخرج هذا المستحيل عن كونه ممكن الوجود بذاته " أنظر : ابن سينا : الشفاء ص199 – 230 .

(41) ابن تومرت – رسالة فى العلم ، ص191، وقارن ، د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد طبع دار المعارف 1983 ، ص138 .

(42) د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج2، دار المعــارف 156 .

وقد فضل الدكتور مدكور هذه القضية فى كتابه :

Madkour, L,Organon D, Aristote Dans Le Monday
Arabe Paris 1934. P.P. 1- 6 .

(43) ابن تومرت : رسالة فى أن الشريعة لا تثبت بالعقل ص164 .

(44) ابن رشد : مناهج الأدلة ، تحقيق الدكتور ، محمود قــاسم ، طبــع القــاهرة 1955، ص151 .

(45) المصدر السابق ص148، وأيضاً : د. مدكور : فى الفلسفة الإسلامية 80/2 .

(46) ابن تومرت : رسالة فى أن الشريعة لا تثبت بالعقل ، ص184 .

(47) الأحمد نكرى : دستور العلماء 107/3 .

(48) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات 207/1 وقد عرف ابن سينا القياس بالتعريف الأرسطى " وانه قول مؤلف من أقوال إذا سلم ما أورد فيه من القضــايا لزم عنه لذاته قول آخر

(49) ابن تومرت : رسالة فى أن الشريعة لا تثبت بالعقل ص168 .

(50) المصدر السابق : ص169 .

(51) المصدر السابق ص167 ويقابل الجامع فى القياس الأصولى العلة .

(52) نفس المصدر ، 165 .

(53) المقصود بالمعطلة هنا معطـلة الوجود الإلـهى لا معطلة الصفـات ، أو من سماهم الغزالى بالدهرية .

(54) ابن تومرت : رسالة فى أن الشريعة لا تثبت بالعقل ، ص165 .

(55) نفس المصدر : نفس الصفحة .

(56) الأيجى : المواقف 345/2 .

(57) ابن تومرت : المصدر السابق ص166 .

(58) أعز ما يطلب : ص8 .

(59) نفس المصدر ، ص25 .

(60) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، ص2،4 .

(61) الغزالى : الأقتصاد فى الأعتقاد : ص116 .

وايضاً : Ross W.D.: Aristotle, Oxford, London 1953 R 72

(62) راجع فى ذلك : د. محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإســلامى طبعة مصر 1967 ص54 ويلاحظ ان المتكلمين ينطلقون فى هذا البرهان من القول بالجوهر الفرد ، أى الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو قول غير مبرهن عليه ، ولكن بما إنه ضرورى للبرهنة على حدوث العــالم لــديهم ، وبما أن أفكاره بهـدم برهانهم من الأساس ، فإنهم جعلوا منه مبدأ لابد من

التسليم به ، ومن هنا كان الدليل عندهم " وهو عدم إنقسام الجواهر " شرطاً فى المدلول اى القول بحدوث العالم ، وذلك هو المبدا الذى سار عليه الأشاعرة وخاصة الباقلانى .

(63) ابن تومرت : اعز ما يطلب ص47 .

(64) ابن تومرت : العقيدة ص230 .

(65) ابن تومرت : رسالة فى ان التوحيد هو اساس الدين ، ص277 .

(66) أورد القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة تفصيلاً لهذه الأراء ص89 وما بعدها .

(67) ابن تومرت العقيدة ص233 .

(68) د. عبد المجيد النجار: المهدى بن تومرت ، ص178 وما بعدها .

(69) ابن تومرت : اعز ما يطلب ص48 .

(70) ابن تومرت : رسالة فى ان الشريعة لا تثبت بالعقل ، ص164 .

(71) ابن رشد : فصل المقال ، ص16، من طبعة بيروت ، 1978م.

وايضاً : Renan E: Averros. Et L, Averroisme, Paris, 1949.P.431.

(72) ابن رشد : فصل المقال ... ص20 .

(73) المصدر السابق ، ص19 .

(74) د. عبد المجيد النجار : المهدى ابن تومرت، ص181 وما بعدها .

(75) ابن تومرت رسالة فى أن الشريعة لا تثبت بالعقل ص175.

(76) أنظر: ابن حزم : الأحكام فى أصول الأحكام ، تحقيق احمد محمد شاكر طبع القاهرة 1345هـ ، ويلاحظ أن ابن حزم تبنى المنطق اليونانى وتطبيقه على الشريعة الإسلامية ، ورفض منطق الفقهاء .

(77) انظر فى ذلك على سبيل المثال لا الحصر : جولد زيهر : محمد بن تومرت ص51، برنشفيك : عودة إلى مذهب ابن تومرت ص33، وما بعدها – بلانسيا : تاريخ الفكر الأندلسى ص238 ، عبد الله على علام : تاريخ الدعوة الموحدية 156 ...

(78) انظر : رسائل ابن تومرت : رسالة فى العقيدة ، ص235 ، وايضاً : رسالة فى توحيد البارى ص241 ، ولم نتعرض لتفضيلات هذه المسائل لخروجها عن موضوع البحث .

(79) اخذ ابن حزم بالقياس المنطقى لأنه اى إنه مبنى على مقدمات برهانية بديهية من باب الحس وأوائل العقول " انظر : التقريب لحد لأبن حزم تحقيق إحسان عباس ص106 .

(80) ابن خلدون : المقدمة ، ص164 .

(81) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ج 35 ص142- 143 .

(82) ابن تيمية : بيان مواقفه صريح المعقول لصحيح المنقول ، بهامش منهاج السنة النبوية 171/1 .

(83) انظر : ابن تومرت : رسالة فى العلم ص191 .

(84) ابن تومرت : رسالة فى العلم ص191 .

(85) ابن تومرت : رسالة فى الصلاة ص164 .

(86) ابن تومرت : اعز ما يطلب ص18 .

(87) ابن تومرت : رسالة فى الصلاة ص364 .

(88) العلوم التعاليمية ، أو علوم التعاليم ، مصطلح أطلقه علماء المسلمين على علوم الرياضيات كالحساب والهندسة ، والجبر والفلك ... وغيرها تمييزاً لها عن العلوم الطبيعية والكيميائية التى أزدهرت فى الحضارة الإسلامية أبان نهضتها

(انظر : كتابنا : تطبيق المنهج الرياضى فى البحث العلمى عند علماء المسلمين ، طبع دار الوفاء 1989) .

(89) ابن تومرت : رسالة فى المحدث ، ص209 وما بعدها .

(90) د. عبد المجيد النجار: المهدى بن تومرت ، ص265 وما بعدها .

(91) انظر ترجمة فى: طبقات الأطباء لأبن أبى أصبعيه 46/2 – وفيات الأعيان لإبن خلكان 9/2 – أخبار الحكماء للقفطى 406 – نفخ الطيب للمقرى 206/4

(92) لأبن باجه " رسالة فى الأتصال " نشرت ضمن كتاب تلخيص كتاب النفس لأبن رشد ، نشر أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة 1950م .

(93) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص370 .

(94) نفس المصدر : ص371 .

(95) د. سالم يفوت : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ، ص461 .

(96) قام بنشرها ماجد فخرى ، بيروت 1968م .

(97) ابن باجه تدبر المتوحد ، نشر ماجد فخرى ضمن رسائل ابن باجه الإلهية ، بيروت 1968، ص91 .

(98) محمد عابد الجابرى : المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس ، ص151 .

(99) د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، طبع دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 1985 ، ص563 .

(100) ابن باجه : رسالة الوداع رسائل ابن باجه الإلهية ص121 وايضا د. أبو ريان المصدر السابق ، ص 564 .

(101) انظر ابن باجه : المصدر السابق ص141 وايضا ابن رشد تهافت التهافت ص791 وما بعدها .

(102) د. عاطف العراقى : الميتافزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف القاهرة 1985 ص60 .

(103) هو محمد بن عبد الملك محمد بن محمد بن طفيل القيس ، ولد نحو سنة 500هـ / 1106م فى وادى اشتى قرب غرناطة ، انظر المراكش : المعجب ص124 .

(104) د. محمد عابد الجابرى : المدرسة الفلسفية فى المغرب ، ص152 وما بعدها .

(105) انظر قصة حى بن يقظان ، طبع مصر 1299هـ ص152 وما بعدها، ثم قارن د. عاطف العراقى ، الميتافزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص171 وما بعدها .

(106) د. محمد عابد الجابرى : المصدر السابق ، ص153 .

(107) د. عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى ، بيروت 1972 ص625 .

(108) د. عاطف العراقى : الميتافزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص17 .

(109) لن نعيد هنا آراء ابن تومرت فى مقابل أراء ابن رشد ، فقد سبق بسط القول فى هذه المسائل عند ابن تومرت وسنكتفى بعرض آراء فيلسوف قرطبة التى تلتقى مع جوانب النزعة العقلية التى بدأها ابن تومرت .

(110) د. محمد على أبو يان : تاريخ الفكر الفلسفى ، ص58 .

(111) دى يور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص39 ، وايضاً :

Duhem p. : LE System de Monde, Paris 1954 VOL. IVP. 532.

(112) دى يور : المصدر السابق ص390 .

(113) ابن رشد : فصل المقال ، بيروت 1978 ، ص23 وهو يتابع هنا رأى المشائين ويقره

(114) د. أبو ريان : المصدر السابق ، ص582 .

(115) د. أبو ريان : المصدر السابق ، ص390 .

(116) فصل المقال ، ص38 .

(117) يهاجم ابن رشد مفهوم " الممكن بذاته والواجب بغيره الذى أضافه ابن سينا وأسس عليه فلسفته الإلهية كلها ، أن هذا المفهوم فى نظر ابن رشد مفهوم متناقض ، ذلك لأن الممكن ، كما يقول ، لا يمكن أن ينقلب واجباً سواء بذاته أو بغيره إلا إذا إنقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضرورى ، كما أن الواجب لا يمكن ان ينقلب ممكناً لأنه " ليس فى الطبائع الضرورية إمكان أصلاً سواء كانت ضرورية بذاتها أو بغيرها ، (انظر : تهافت التهافت 397/1) .

(118) انظر : فصل المقال ص19 وما بعدها ، وايضاً : دى يور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص397 .

(119) دى يور : المصدر السابق ، ص398 .

(120) محمد عابد الجابرى : المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس ، ص138 وما بعدها

(121) تهافت التهافت ، 791/2 .

(122) فصل المقال ، ص22 وما بعدها .

(123) Oleary (De Lacy): Arabic Thought and ITS Place in History, London 1958. P. 233.

(124) فصل المقال : ص16 .

(125) المصدر السابق : ص32 وما بعدها .

(126) فصل المقال : ص34 .

(127) فصل المقال : ص22 .

(128) فى الحقيقة للمتصوفة تأويلات مجازية للقرآن خاصة بهم ، وأغلبها متطرف إلى حد بعيد وهم مثل الشيعة يرون ان الإمام على بن ابى طالب عنده عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، علم التأويل الباطن الذى ينبغى إلا تلقن إلا للمريدين وحدهم .

انظر فى ذلك : جولد تسيهز : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، نشر دار الكاتب العربى القاهرة 1946 ص 141/140 .

(129) يرى الغزالى ان فى القرآن والحديث نصوصاً تفيد غير معانيها الظاهر ولهذا يجيز تأويلها ، وله رسالة فى ذلك تسمى " قانون التأويل " ورسالة اخرى بعنوان " الجام العوام عن علم الكلام " .

(130) محمد عابد الجابرى : المصدر السابق ، ص142 .

(131) فصل المقال : ص23 ، وايضاً :

EL Ehwany (A.F.): Islamic Philosophy. Cairo 1957, P. 125.

(132) فصل المقال : ص33 .

(133) التمييز بين الخاصة والعامة فى المشرق ، ولدى الفلاسفة والمتصوفة ، يتم على اساس التمييز بين نوعين من المعرفة : غنوصية إشراقية أو إلهامية صادرة عن الأتصال بالعقل الفعال ، وهى خاصة بفئة محدودة من الناس هم الفلاسفة و" أهل العرفان " ومعرفة عامية حسية وعقلية ، خاصة بالعامة .

انظر : محمد عابد الجابرى : المصدر السابق ، ص144.

وايضا : Brehier E..: LA Philosophie de Moyen AGE, Paris 1949, P. 223.

(134) فصل المقال : ص33 .

(135) الدليل الغائى Preuve Teleo Losgique وهو الدليل الذى يستخلص من نظام الكون وإبداعه أن له هدفاً وغاية لا تصدر إلا عن مدبر حكيم " أنظر د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه 79/2 .

(136) ابن رشد : مناهج الأدلة ، القاهرة 1955 ، تحقيق د. محمود قاسم ، ص150

(137) الدليل الكونى Preuve Cosmologique هو الدليل الذى يحاول إثبات وجود الله عن طريق وجود الكون " انظر مدكور : المصدر السابق : نفس الصفحة "

Gauthier L., : LA Philosophie Musulmane. Paris 1948, : وأيضاً
P. 212.

(138) مناهج الأدلة : ص151 .

(139) انظر : ابن باجه " تدبير المتوحد " ص91 وما بعدها : يلاحظ أن المفهوم العقلى للأتصال عند ابن باجه – ايضاً – جاء كرد فعل لسيطرة الفقهاء فى الدولة المرابطية وتمسكهم بالتقليد والإتباع .

(140) ابن طفيل : حى بن يقظان ص126 .

(141) راجع فى ذلك كتاب د. عاطف العراقى ، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص141 ، وما بعدها .

ثـانياً

ابن السيْد البطليوسي
(ت: 521هـ / 1127م)
وقضية التوفيق بين الدين والفلسفة

بسم الله الرحمن الرحيم

- توطئة :

قضية التوفيق بين الدين والفلسفة من القضايا التى عولجت بكثرة فى كتابات الفلسفة وعلم الكلام ، فى المشرق والمغرب على حد سواء ، واعتنت بها الفلسفات الدينية بصفة خاصة ، حيث كان واجباً على الفلاسفة أن يوضحوا للمجتمع الذى يعيشون فيه أن هذه الفلسفة التى أعجبوا بها وانتموا إليها لا تتعارض مع العقيدة التى يؤمن المجتمع به ، لأنهم – بغير ذلك – لن يتمكنوا من دراستها أو إعلان آرائهم بشأنها ، وذلك بسبب مشاعر التوجس التى أحاطت بها .

ومع أن قضية التقريب بين الدين والفلسفة ، تعد قضية تاريخية بالنسبة للفلسفة الإسلامية ، إلا إنه يمكن القول بأنها ليست تاريخية تماماً ، لأنها تتشابه – وفى بعض جوانبها – مع قضية معاصرة وهى علاقة المجتمع الإسلامى بالحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة وتكاد المواقف من هذه الحضارة تتشابه مع مواقف المسلمين من الفلسفة ، فإذا كان بعض المسلمين قد عادى الفلسفة عداء كاملاً ، ودعا إلى رفضها ومحاربتها فقد وجد من بين المسلمين فى القرن التاسع عشر وهذا القرن من وقف الموقف نفسه – تقريباً – من الحضارة الغربية ، وإذا كان فريق من الفلاسفة قد حمل أية التوفيق بين الدين والفلسفة ، فإن فريقاً مماثلاً يرى إنه لا تعارض بين الإسلام والحضارة الغربية ، وإن من الممكن الجمع بينهما فى وئام لا تعارض فيه .

وإذا كان التأويل وسيلة من أهم وسائل الفلسفة فى الماضى ، فإنه ما يزال له نفس الأهمية فى تحديد مواقع المفكرين المعاصرين من الإسلام وعلاقته بالمجتمع والحياة فى جوانبها المتعددة ، وليس من البعيد أن نجد الكثير من المواقف المعاصرة فى علاقة المسلمين بالحضارة الغربية نظائر فى مواقف المسلمين من الفلسفة فى الماضى ، وهكذا تتقارب المسائل أحياناً وتتماثل أحياناً أخرى ، وإن كانت توجد بعض الفروق الجوهرية بين ما وقع قديماً ، وبين ما يجرى الآن وهى فروق ترجع فى جملتها إلى اختلاف وضع العالم الإسلامى الآن عن وضعه عندما تمت ترجمة الفلسفة ، ولكن هذا يحتاج إلى تفصيل أكثر مما تحتمله هذه المقدمة .

وهكذا نجد الماضى متصلاً بالحاضر ومؤثراً فيه ومتشابكاً معه ونحن ندرس هذه المسألة المستحضرة من التاريخ .

ومحاولة الفيلسوف الأندلسى " ابن السيد البطليوسى " لم تحظ بالعناية الكافية ، ولم يخصص لها دراسة منفصلة ومتكاملة توضح جوانب إلتقاء الشريعة بالفلسفة (1) .

وعند قراءتى لكتاب " الحدائق فى المطالب الفلسفية العويصة " لأبن السيد البطليوسى وجدت إنه فى جملته محاولة فلسفية جديرة بالدراسة فى مجال التوفيق بين الدين والفلسفة فضلاً عن أن ابن السيد البطليوسى وهو من فلاسفة الأندلس فى القرن السادس

الهجرى لم يلق العناية الكافية كفيلسوف ، فمعظم من تناوله بالبحث تحدث عنه كعالم لغوى ضرب بسهم وآخر فى مجال الأدب والشعر(2) أما كتاباته الفلسفية فلم تحظ بالقدر الكافى من الدراسة حيث أغفلته الدراسات الحديثة والقديمة بالرغم من

موقعه الكبير بين فلاسفة الأندلس ، ومن هنا صحت عزيمتى على إلقاء الضوء على شخصية الفيلسوف غير المعروفة فى دوائر الفكر الفلسفى ، وإبراز جانب العلاقة بين الدين والفلسفة عنده والذى يعتبر هو جوهر فلسفته أو محور دراسته فى كتابه المعروف " الحدائق " وإلى جانب بعض مؤلفاته الأخرى " كشرح المختار من لزوميات أبى العلاء " " والمسائل والأجوبة " ، وذلك خروجاً على ما هو مألوف من قصر الدراسات على عدد الفلاسفة المشهورين أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد .

كذلك وبالإضافة إلى ما سبق فإن ابن السيد البطليوسى نفسه يمثل حلقة الأتصال المفقودة بين الفلسفة العربية وبين المحاولات الفلسفية المبعثرة الوليدة ، وبين مرحلة النضج الفلسفى الذى تبلورت فيه المشكلات الفلسفية وأصبحت معروفة ولها منهج واضح المعالم ساهم فيه البطليوسى بنصيب وافر من حيث التنسيق وإرساء القواعد المذهبية التى تركت أثرها العميق على أعلام الفلاسفة الأندلسيين أمثال ابن طفيل وابن عربى وابن رشد .

ولتحقيق هذا الهدف فقد ركزنا فى هذه الدراسة على عرض جوانب التوفيق بين الدين والفلسفة والتى تتمثل عند البطليوسى فى المسائل التالية :

1- صلة الله بالعالم .

2- العلم الإلهى .

3- بين الوحى والعقل .

4- موقفه من فلاسفة اليونان .

5- خلود النفس .

ونظراً لأن آراء البطليوسى فى هذه المسائل لا يفهم إلا فى سياق آراء من سبقه من فلاسفة اليونان والمسلمين ، فقد قدمنا لكل مسألة بما يناسبها من آراء هؤلاء الفلاسفة ، وعقبنا على كل مسألة لإستخلاص أهم نتائجها والكشف عما وصل إليه فيلسوفنا فى كل مسألة منها ، وذلك توطئة لإبراز تأثير البطليوسى فيمن لحقه من فلاسفة المغرب وخاصة ابن طفيل ، وابن رشد .

وقد قسمنا هذه الدراسة إلى تمهيد وثلاثة أقسام رئيسة وخاتمة ، أشرنا فى التمهيد إلى الأتجاهات الفلسفية التى كانت سائدة قبل عصر البطليوسى وأثرها فى فلسفته – ثم عرضنا بأختصار لعصره وحياته وثقافته وأهم مؤلفاته ذات الصلة بأعماله الفلسفية وفى القسم الأول عالجنا قضية الصلة بين الدين والفلسفة ومحاولات التوفيق التى جرت فى المشرق والمغرب العربى وصورها المتعددة ، ثم عرضنا لأبعاد منهج البطليوسى فى التوفيق ومصادره ومدى تأثيره بتلك المحاولات .

وفى القسم الثانى من البحث عرضنا لابرز جوانب التوفيق بين الدين والفلسفة عند البطليوسى والتى تمثلت فى المسائل الخمس السابق الإشارة إليها ، وفصلنا القول فيها بأعتبارها تمثل لب مذهبه الفلسفى ، أما القسم الثالث فقد دار فيه الحديث حول أثر البطليوسى فى المحاولات اللاحقة عليه فى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة وخاصة عند ابن طفيل ، وفيلسوف قرطبة ابن رشد ، ثم إنتهينا فى الخاتمة إلى نظرة تقييمية لمحاولة ابن السيد البطليوسى ، وإستخلاص النتائج المترتبة عليها فى الفلسفة المغربية والله الموفق إلى سواء السبيل ،،،،

د. محمد الجندى

تمهيـــد

أولاً – الإتجاهات السائدة قبل عصر البطليوسى

ثانياً – عصره

ثالثاً – حياته وثقافته ومؤلفاته

أولاً : الإتجاهات السائدة قبل عصر البطليوسى :

تتلمذ ابن السيد البطليوسى على يد نخبة ممتازة من علماء عصره فى ميادين مختلفة شملت اللغة والأدب والنحو والحديث والعقائد .. لكن كتب التراجم اغفلت ذكر أساتذته فى الفلسفة وربما يرجع هذا الإغفال إلى أن كتب التراجم كانت تتحاشى نسبة أحد إلى الفلسفة للجو العدائى الذى كانت تقابله .

ورغم هذا فقد تأثر البطليوسى بالإتجاهات الفلسفية التى كانت سائدة قبل عصره ، والتى تمثلت فى مدرستين متباينتى الإتجاه ، وأعنى بهاتين المدرستين : مدرسة الباطن ، ومدرسة الظاهر ، ويمثل ابن مسرة المدسة الأولى ، بينما يمثل ابن حزم المدرسة الثانية (3) .

أ- ابن مسرة (ت: 319) (4) :

يقوم مذهب ابن مسرة على الأعتقاد بأن صفات الله لا تختلف عنه فهو وإن وصف بالعلم والقدرة .. فهو الواحد بالحقيقة الذى لا يتكثر بوجه ما أصلاً بخلاف سائر الموجودات فإن الوحدانيات العالمية تعرضه للتكثير اما بأجزائها أو معانيها وأما بنظائرها وذات البارى متعالية عن هذا كله (5) .

ويكشف هذا النص عن تأثير ابن مسرة بمذهب ابى الهذيل العلاف المعتزلى وقد مزج ابن مسرة تعاليم إنباذوقليس ، بتعاليم أفلوطين فى نظرية الواحد والفيض متخذاً من التعاليم الإسلامية قاعدة لذلك .

ومعنى ذلك أن المقصود بتعاليم إنباذوقليس التى أخذ بها ابن مسرة ليست تلك التعاليم المبكرة بل هى مستمدة من الإنباذوقلية الجديدة التى مزجت آراء إنباذوقليس الطبيعية بالأفكار الغنوصية ثم لم تلبث أن تأثرت بالإفلاطونية المحدثة فيما بعد (6) .

كما أخذ ابن مسرة عن الغنوصية بعض افكارها الأساسية كفكرة المادة المشتركة الخالدة ، أو العنصر الأول ، وإن النفس قد هبطت من عالم إلهى نتيجة للخطيئة ، وإنها تعمل لخلاصها وعودتها عن طريق التطهر الذى لا يتحقق بدون مرشد روحى وبدون تأويل نصوص الكتب المقدسة وقد صاغ ابن مسرة هذه الأفكار فى إطار مذهب فيوضات مرتبة النزول وتنحصر مراتبها فى خمسة جواهر (7) .

العنصر الأول أو المادة الأولية المعقولة ، ثم العقل والنفس والطبيعة وأخيراً المادة الثانية ويلاحظ أن المراتب الثانية والثالثة والرابعة والخامسة موجودة عن افلاطون ، وبذلك يختلف ابن مسرة عن فيلسوف الإسكندرية فى حقيقة الجوهر الأول فهو عند إفلوطين الواحد ، أما عند ابن مسرة فهو المادة الأولية الأزلية ، وعلى الرغم من أن إفلوطين يتكلم عن الهيولى المعقولة التى تعتبر مقوماً لعالم المعقولات إلا إنه لا يضيفها إلى " الواحد " الذى يصل بها إلى أعلى درجة فى التجريد فيجعله لفظة رياضية فحسب .

أما عن الهيولى كجوهر فتلك فكرة لم تظهر عند مفكر إسلامى قبل ابن مسـرة فيما عدا الباطنية ، وقد تأثر ابن عربى بهذه الفكرة على إنه يبدو أن القول بوجود هذه المادة على رأس الفيوضات ، ثم الغموض الذى يحيط بفكرة " الله " وصلته بهذه المادة أو إرتباطه بها إنما يرجع إلى المصدر الطبيعى الأول لمذهب إنباذوقليس ، حيث يعتبر ضمن مذاهب الدهرية التى تجحد الصانع وتضيف للمادة قوة التولد الذاتى بفعل الحركة الذاتية ، وكان إنباذوقليس الحقيقى قد فسر هذه الحركة الخلاقة بمبـدأين هما : المحبة والكراهية حتى يتلافى القول بوجود إله خالق ، ونجد ابن مسرة يستخدم أيضاً هذه الثنائية الحركية ، رغم إعتقاده بالألوهية تمشياً مع الفكر الباطنى والغنوصى بالذات .

ولهذا نجد تجاوباً شديداً بين مذهب ابن مسرة ومـذاهب الباطنية والشيعـة الإسماعيلية .

نحن إذن أمام فلسفة فيضية هرمسية خزامية إسماعيلية أنتشرت بالأندلـس والقيروان ونحن بالفكر الفلسفى فيها منحى عنـوصياً ، وعرف صيغته النهـائية فى فلسفت ابن مسرة ، ثم فى فلسفة تلميذه العينى الذى طور المذهب معطياً له صـورة مذهب فلسفى إجتماعى وسياسى – عقائدى كتلك التى عرفها الشرق .

ومن المرجح أن يكون البطليـوسى قد أفـاد من آراء ابن مسـرة فى مسألـة الصفات الإلهية ، وفى نظريته عن الواحد أو الفيضى أو الصدور .

ب) ابن حزم الظاهري (ت: 456هـ)(8) :

يقوم مذهب ابن حزم الظاهرى على قبـول كل ما نص عليه القرآن أو ورد فى الأحاديث الموثوقة على ظاهر معناه ، إلا أن تكون هنالك ضرورة من عقـل أو حـس تدعو إلى صرف المعنى عن ظاهره ، وإلى الأخذ بالتأويل (9) .

وهو يقول بالأستدلال من القرآن والحديث ويرفض القيـاس والتقليد ، ويستنـد فى مناقشته للفرق الإسلامية على أمرين هامين :

1- المبادىء العقلية المقررة فى أوائل الحس وبديهيات العقل .

2- النصوص الشرعية .

وابن حزم لم ينشأ فلسفة عقلية ، لأن مثل تلك الفلسفة تخالف مذهبه الظاهرى ، غير إنه دون أن يشعر بآراء فلسفية واضحة وأوجد نظاماً فلسفياً فى نظرية المعرفة .

أما عن آرائه فى توحيد الذات الإلهية والصفات ، وصدور العالم عن الله ، فقد تأثر بها البطليوسى تأثراً كبيراً ، فمن بين الأدلة الشهيرة التى لجأ إليها البطليوسى فى خلق العالم دليل حزمى شهير يقوم على القول بأن أصل الأعداد هو الواحـد الذى ليس عدداً ، بل مبـدأ ، ولا يمكن الوصول إلى الوجـود ثان إلا بعد وجـود أول ، ولا إلى وجود ثالث إلا بعد وجود ثان وهكذا ، ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن ثان .. ولو كان ذلك .

كذلك فإنه لا يكون ثمة عدد ولا معدود ، فلابد من وجود أول ما بالضرورة (10) .

وقد اتخذ هذا الدليل الحزمى مع البطليوسى ، الصورة التالية : مثل الله بالعدد الواحد الذى عنه تصدر باقى الأعداد من حيث هى محاولة له إما على نحو مباشر ، كما هو الأمر فى العدد الثانى ، أو على نحو غير مباشر ، إبتداء من العدد الثالث، بإعتبار أن الأعداد بعد الثانى تصبح معلومة لسابقها ومعلومة لله بتوسط السابق (11)

ومثلما أن الأعداد حصلت على وجودها من الواحد من غير حركة ولا زمان ولا مكان ، كذلك حدوث الموجودات عن الله تم بغيرحركة وبغيرزمان ، ومن غير أن يحتاج فى إيجادها إلى شىء غيره ، ولما لم يكن الواحد يتقدم الأعداد بالزمان ، كذلك الخالق لا يوصف بأنه يتقدم مخلوقاته بالزمان ، دون أن يعنى ذلك إنها غير محدثة عنه ، وكما أن الواحد لا يتأثر بالكثير والصادر عنه ، كذلك الله لا تطرأ عليه تغير نتيجة حدوث العالم (12) .

ونجمل بالإضافة إلى ذلك مفاهيم أخرى فى المنهج الحزمى تدل على احتمال تأثر فيلسوفنا بهذه الأسس مثل :

1- إن " الله " هو خالق كل شىء سواه ، وهو واحد لم يزل ولا يزال خلق كل شىء لغير علة ، ولا يجوز عليه ما يجوز على مخلوقات ، كذا لا يجب قياسه عليها (13) .

2- اللغة (البيان): خلق الله اللغة كلمات وألفاظ ، مثلما خلق الكون أنواعاً ذات طبائع غير قابلة للتبديل ، فالألفاظ موضوعة منذ خلقها لتعبرعن معالجة علقت بها ، لأعمال لم يعلق عليها أو لم يسم بها ، إنها ليست فعل الطبيعة ، لأن هذه الأخيرة مخلوقة لا خالقة (14) فاللغة رتبها الله ليقع بها البيان ، ولا دخل للعقل البشرى فيها .

3- ومن ثم فإنه لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ ، ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضوعه الذى رتب للعبارة عنه ، من هنا إستحالة فصل الأفكار والحقائق الدينية على الخصوص عن سندها اللغوى ، وضرورة معالجة كل القضايا من إشكالية بيانية (15) .

4- عجز العقل عن بلوغ الحقيقة الدينية بنفسه ما لم يلق مدداً من الشريعة ، لأن الحق والباطل والحسن والقبح لا يمكن التعرف عليهما من خارج الدين وخارج السمع ، لذلك سوف نراه يعلى من شأن النبوة ، ومن قدرالنفس النبوية فى مقابل النفس الفلسفية على نحو ما سيأتى تفصيله .

ثانياً : عصره :

أدرك البطليوسى النص الثانى من القرن الخامس الهجرى ، والأندلس قد إنهارت أسسه وتناثرت أشلاؤه ، وتنوعت الرئاسات فى نواحيه فقد مزقته المنافسات والأطماع الشخصية وغدا بعد ذلك دويلات صغيرة يحكمها أمراء سموا ملوك الطوائف (16) .

ويعتبر عصر ملوك الطوائف على الرغم مما أعتراه من تمزق سياسى من أزهى العصور الفكرية قاطبة فى الأندلس ، فالصراع الذى نجم بين ملوك الطوائف ، والتنافس المستمر

بينهم ، والحروب الأهلية التى لا تخمد نارها ، كل ذلك كان مما حدا بهم أن يصانعوا رجالات الفكر والأدب ، لتجرى السنة هـؤلاء وأولئك بالثناء عليهم والإشادة بذكرهم ، فتتم لهم أسباب العظمة التى كـانوا يسعون أن يحيطـوا أنفسهم بها وليكمل لهم التشبه بالخلفاء فى المشرق (17) .

يضاف إلى ذلك أيضاً أن ملوك الطوائف أنفسهم كان من بينهم العلماء والأدباء والشعراء والمشتغلون بالرياضيات والموسيقى ومن أشهـرهم المعتمـد بن عياد

(1068- 1091م) ، وكان شاعراً مجيداً رقيق الإسلوب صافى الديباجة ، أما فى قرطبة فقد كان هناك علماء مجيدون من أمثـال ابن حزم (994- 1063م) فقد كان يمثل ، وحده قمة شامخة من قمم الفلسفـة والفقه وعلـوم الدين ويعتبر كتـابه الفصل فى الملل والأهـواء والنحل ، موسوعة نقدية فى مقـارن الأديان سبق بها علماء أوروبا بعدة قرون (18) وإلى جانب ابن حزم نبغ أيضاً فى قرطبة كثيرون نذكر منهـم أبا مروان حيان بن خلف بن حسين ابن حيان (987- 1070م) وهو من مشاهير مؤرخى الأندلس ، ثم أبا الوليد بن زيدون (1003- 1070م) الشاعر والمؤرخ وابن السيد البطليوسى الذى كان من قادة الفكر فى الأندلس (19) .

ثالثاً: حياته وثقافته ومؤلفاته :

هو أبو عبد الله بن محمد بن السيد البطليـوسى (20) أصله من شلب وولد فى مدينة بطليوس سنة 444هـ / 1052م ، وتوفى فى مدينة بلنسيه فى منتصف رجب سنة 521/ 1127م(21) .

عاش متنقلاً بين اقاليم الأندلس فزار طليطلة وسرقسطة ، ثم أستقر لفـترة من الزمن فى بلنسيه ، حيث أنكب على الـدرس والتحصيل وأنجز معظـم كتبه ، وبدأ الطلاب يقبلون عليه ، وتوافدوا من كل صوب وحدب يأخذون عنه زمنه يقتبسون ، وظل بها حتى وافته المنية .

قال عنه ابن خاقان ، وله تحقق فى العلـوم الحديثة والقـديمة ، وتصرف فى طرقها القويمة ، وقال عنه أيضاً : إنه ضارب قداح العلوم ، شيخ المعارف وأمامها ومن فى يديه مقودها ، وفى موضع أخر : " هو أذخر علمائنا بحـراً واوسعهم علماً وأصدقهم لساناً وقد رأيت أن أفرد كتاباً فى أخباره "(22) .

وقال عنه ابن فرحون " كان حسن التعليم ، جيد الفهم ، ثقة ضابطاً "(23) .

ويقول عنه المقرى " هو نحوى زمانه وعلامته "(24) .

ويقول الضبى فى بغية الملتمس ، " أمام اللغة ، والأداب ، سابق مبرز وتآليفـه دالة على رسوخه وإتساعه ونفوذه "(25) .

هذا وغيره من آراء المؤرخين فيه يدلنا على أن فيلسـوفنا كان متعدد الثقافة ، متقناً لعلوم كثيرة ، فقد كان نحوياً ، لغوياً ، أديباً ، شاعراً ، فيلسوفاً ، فقيهاً ، متحدثاً ، ملماً بكل

جوانب الثقافة التى عرفت فى عهده ، ثم هو بعد ذلك واسع الإطلاع ، جم المعرفة ، كثير الحفظ ، صافى القريحة ، متوقد الذكاء ، صائب الرأى ، قوى الحجة ، ذو دراية واسعة بأيام العرب وأشعارها ، يدلنا على ذلك كله الثورة الفكرية الضخمة التى خلفها وراءه من مؤلفات تناولت مختلف ألوان الدراسات الإسلامية والنحوية واللغوية ، الأمر الذى يثير الإعجاب به عالماً وباحثاً ومؤلفاً (26) .

أتصل ابن السيد البطليوسى ، فى " بطليوس " بأساتذة عديدين من بينهم على بن أحمد بن حمدون المتوفى 1073م والذى درس عليه القراءات ، ثم تحول إلى عاصم بن أيوب البطليوسى حيث درس عليه علوم اللغة .

أرتحل البطليوسى بعد ذلك إلى " المريه " ودرس النحو على عبد الدايم بن جبر وأفاد منه إفادة جمة .

وفى طليطلة قصد عبد القادر يحى بن إسماعيل بن ذى النون (1075م) وظل فى جواره فترة من الزمن وكتب قصيدة فى مدحه يقول فى مطلعها :

لله المثل الأعلى ومن الجهل عاذر بتقصيرهم أن لامهم فيك لائم

وما انت إلا ايـة الله فى الورى وحكمته أن قال بالعلم عالـم

وقد ظفر لديه بالسؤدد والحياة ، فلازمه وأنشأ فيه مدائح كثيرة ، وأنتقل معه بعد ذلك إلى بلنسيه وظل إلى جواره حتى سنة 1092م .

تحول بعد ذلك إلى " السهلة " حيث أتصل بعبد الملك بن رزين ، يقول ابن خاقان " وكان ابن السيد عند وصوله إلى ابن رزين قد رفعه أرفع محل ، وأنزله منزلة أهل العقد والحل، وأطلعه فى سمائه ، وأقطعه ما شاء من نعمائه ، وأورده أصفى مناهل مائه ، وأحضه مع خواص ندمائه " (27) .

وقد نال ابن البطليوسى إلى جوار ابن رزين ما كان يرجوه ، وألحقه بديوانه كافياً ، بيد أن ابن رزين هذا كان معروفاً بكثرة تقلبه وإيقاعه بالمقربين إليه ، فسرعان ما فسد بينه وبين ابن السيد بفعل الوشايات ، فكاد أن يبطش به لولا أن تمكن من الهرب .

ثم إتجه صوب سرقسطة ، وعاش فى كنف أميرها المستعين بن هود (1085- 1110م) فترة من الزمن ، قربه فيها إليه وأغدق عليه من الهبات والعطايا .

أما فى قرطبة ، فقد مارس التدريس ، وعاش حياة التقشف والزهد بعيداً عن قصور الأمراء ، ولم يطل مقامه فى قرطبة ، فأرتحل إلى " بلنسيه " حيث توافر على التدريس والتأليف ، وكتب فيها جل مؤلفاته ، وذاعت فيها شهرته ، وأقبل عليه طلاب العلم من كافة أرجاء الأندلس (28) .

تلاميــذه :

من أشهر تلاميذه :

1- ابن خاقان (ت: 528هـ) صاحب كتاب " قلائد العقبان ومحاسن الأعيان" كان بينه وبين البطليوسى مراسلات أدبية (29) .

2- ابن بسام الشنتريبى (ت: 542هـ) ، صاحب كتاب الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة (30) وقد روى عن ابن السيد جملة من الأشعار.

3- القاضى عياض بن موسى عياض (ت: 544هـ) صاحب كتاب الألماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع .

4- ابن بشكوال ، خلف بن عبد بن مسعود أبو القاسم (ت: 578هـ) صاحب كتاب " الصلة (31)" .

مؤلفـاتـه :

ابن السيد البطليوسى لغوى نحوى أديب شاعر وفيلسوف ، وكان تلميذاً للفتح بن خاقان القيسى الأندلسى ، وأشهر مؤلفاته فى الفلسفة " كتاب الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة "(32) وهو يضم استعراضاً لعدد من وجوه الفلسفة القديمة (الفيض والبت وقواهما) ووجوه الفلسفة فى الإسلام (فى صفات الله والخلود) .

وينقسم الكتاب إلى ستة أبــواب :

الباب الأول : فى شرح قولهم أن ترتيب الموجـودات عن السبب الأول يحكى دائرة وهمية مرجعها إلى مبداها فى صورة الإنسان .

الباب الثانى : فى شرح قولهم أن علم الإنســان يحكى دائرة وهمية وأن ذاته تبلغ بعد مماته إلى حيث يبلغ علمه فى حياته .

الباب الثالث : فى شرح قولهم أن فى قوة العقل الجزئى أن يتصـور بصـورة العقل الكلى .

الباب الرابع : فى شرح قولهم أن العدد دائرة وهمية .

الباب الخامس: فى شرح قولهم أن صفات البارى تعالى لا يصح أن يوصـف بها إلا على وجه السلب .

الباب السادس : فى شرح قولهم أن البارى تعالى لا يعرف إلا نفسه .

الباب السابع : فى إقامة البرهان على أن النفس الناطقة حية بعد مفارقة الجسد.

● كتاب التنبيه على الأسباب التى أوجبت الإختلاف بين المسلمين – والكتاب يتناول المسائل التى وقع فيها الإختلاف بين ائمة المسلمين عقدياً وفكرياً بسبب الخلافات التى ترجع إلى الطبيعة المصطلح اللغوى الذى يختلف تفسيره عندهم من فرد إلى فرد ومن فرقة إسلامية إلى فرقة أخرى .

• الأقتضاب فى شرح أدب الكتاب (33) وهو كتاب يتعرض فيه البطليوسى لبيان طبيعة المفاهيم الفلسفية ، والمصطلحات الرياضية والفلكية وهو ما يدل على تضلعه فى هذه العلوم .

• " شرح المختار من لزوميات أبى العلاء "(34) ويستعرض البطليوسى فى هذا الكتاب آراء بعض الفرق الإسلامية فى المشرق .

• " المسائل والأجوبة "(35) وهو غنى فى مادته يجمع مسائل متعددة فى الفلسفة والأدب واللغة والنحو والعقائد .

ويوجد بكتاب السيوطى " صون المنطق والكلام " طبعة القاهرة 1947 ، طرفاً من هذه المسائل أوردها البطليوسى على صورة مناظرة بينه وبين ابن باجه حول علاقة المنطق بالنحو ، وهى شبيهة بمناظرة السيرافى مع متى ، وقد قام بجمع هذا الكتاب تلميذه أبو الحسن عبد الملك بن محمد بن هشام القيسى المتوفى 1157هـ .

والكتاب فى جملته رد على الأسئلة التى كان يتلقاها البطليوسى من شتى أنحاء الأندلس والتى كانت تحمل إليه أسئلة تتناول مختلف جوانب الثقافة بطلب أصحابها الإجابة عنها تلك لمحة عن أهم مؤلفات البطليوسى التى تدل على تنوع ثقافته ومعرفته التى ساعدته على التأليف فى فنون كثيرة ومتنوعة كمجالات اللغة والنحو والأدب والشعر والفلسفة

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن كتابه الحدائق وهو أشهر مصنف فلسفى للبطليوسى حظى بأهتمام الدوائر الفلسفية فى المغرب وكان له تأثيره الواضح فى الثقافة اليهودية على وجه الخصوص ، فقد أهتم به كهنة اليهود وفلاسفتهم ، وترجم ثلاث مرات إلى العبرية (36) وكان الكاهن اليهودى " موسى بن تيبون " (1240- 1283هـ) أشهر هؤلاء التراجمة الذين عنوا بكتاب " الحدائق " وترجمته إلى العبرية .

وجاء من بعده المفكر اليهودى " موسى ناربونى" ونوه بأثر الكتاب فى الثقافة اليهودية ، وقد أعتمد فى هذا على الشروح والترجمات التى صنعها ابن تيبون (37) .

القسم الأول

الصلة بين الدين والفلسفة

تمهيـــد

أولاً : محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة .

ثانياً: منهج البطليوسى فى التوفيق ومصادره .

تمهيـــد :

ينظر فلاسفة المسلمين إلى الفلسفة اليونانية على إنها فلسفة تعبر عن حقيقة واحدة وأن الأختلاف ان وقع فيها فإنه لا يتجاوز الخلاف فى التعبير عن الحقيقة الواحدة .

ويعتبر كتاب الفارابى " الجمع بين رأيى الحكيمين " من الأمثلة البارزة لمحاولات رفع التضارب بين الآراء اليونانية نفسها بعضها مع بعض من جانب فلاسفة المسلمين حيث يقول فيه " اردت فى مقالتى هذه ان اشرع فى الجمع بين رأييهما (يقصد افلاطون وارسطو) ، والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الإتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والإرتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما "(38) .

ويرى الدكتور محمد البهى : أن التوفيق بين الآراء الإغريقية من جهة وبين الإسلام من جهة اخرى ، إن كان يعتبر مظهراً للتعبير عن قبول فلاسفة المسلمين لها فهو فى الواقع اهم مظهر لهذا القبول ، إذ محاولة دفعهم التعارض بين الجانبين ينبىء عن تمسكهم بالفلسفة تمسكاً لا يقل عن تمسكهم بالإسلام ، وعن وضعهم لها فى صفة ومنزلته (39) .

والدارس للكتب التى تركها لنا فلاسفة الإسلام ومفكروه ، يجد إنهم بوجه عام ، قد أهتموا بالبحث فى هذا الموضوع سواء من حيث التوفيق بصورته العامة ، بمعنى الدفاع عن الإشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين ، أو من حيث المشكلات نفسها ، بمعنى التقريب بين ما يذهبون إليه متأثرين بهذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان ، وبين ما أخبرنا به الدين .

وتنقسم محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة إلى أسباب عامة واخرى خاصة (40)

العامة : ويقصد بها تلك الأسباب التى إذا كانت دافعة لفيلسوف ما من الفلاسفة إلى القيام بالتوفيق فإنها تكون دافعة أيضاً للأخر للقيام بالتوفيق ، ومن امثلة هذه الأسباب العامة التزام هؤلاء المفكرين بالدفاع عن الفلسفة وضرورة الأشتغال بها ، بالإضافة إلى إنهم وجدوا الكثير من الأيات القرآنية التى تحثهم على النظر والتأمل فى الكون ومن هنا لا يكون الدين عقبة فى سبيل الفلسفة .

أما الخاصة : فهى الأسباب التى ترتبط بالعصر والبيئة التى نشأ فيها فيلسوف دون أخر، فأسباب قيام ابن رشد بالتوفيق هجوم الغزالى على الفلسفة والفلاسفة ، وهو سبب خاص (41) إذ لا يمكن بطبيعة الحال القول بذلك بالنسبة للكندى أو الفارابى ، فالبيئة غير البيئة والعصر غير العصر (42) .

أولاً : محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة فى المشرق والمغرب العربى :

اتخذت محاولات التوفيق صوراً عديدة عند فلاسفة المشرق نعرض لها بشىء من الإيجاز لكى نتبين من خلالها موقع فيلسوفنا البطليوسى فى محاولته الربط بين الدين والفلسفة .

ففى المشرق العربى كانت محاولات الفارابى وابن سينا وإخوان الصفا ، فقد ذهبوا إلى شرح الحقــائق الدينية المحتملة بالآراء الفلسـفية التى من شأنها أن تكون مفصلة (43) .

فقد حاول الفارابى من خـلال كثير من كتبه كآراء أهل المدينة الفاضلة وكتاب الحروف التوفيق بين المجـالين ، وقد ظهر هذا التـوفيق فى آراء كثيـرة قال بها فى مجال دراسته للنبوة والتفرقة بين العامة والخاصة والعلم الإلهى وصلة الله بالعالم .

أما ابن سينا فقد ظهرت محاولة التوفيق عنده فى معظم كتبه كالشفـاء والنجاه والإشارات والتنبيهات من خلال تحليله لبعض المشكـلات ومنها مشكلة العلم الإلهى ومشكلة النبوة ومشكلة الخلود (44) .

وإخوان الصفا إحتوت رسائلهم على جوانب كثيرة لمحاولة التوفيق عند حديثهم عن الصفات الإلهية وكيفية صدور الموجودات عن الله تعالى وغيرها (45) .

أما فى المغرب العربى فقد تمثلت محاولات التـوفيق فى إتجـاهين ، الأول : تمثله مدرسة ابن مسرة التى أنتهجت نهج المدرسة الإفلاطونية المحـدثة ، والثـانى : تمثل فى المفكرين الذين يمثلون الإتجاه المشائى الأرسطى ويمثلهـم البطليـوسى وابن رشد .

فالبطليوسى على سبيل المثـال والذى كان معاصراً لأبن باجه ، أول فلاسفة المغرب العربى الذين عالجوا موضوع التوفيق بين خلال دراسته لكثير من المشكلات الفلسفية كخلود النفس وكيفية وجود العالم عن الله ، وأيضـاً فى دفاعه عن قـدامى الفلاسفة (46) وكل ذلك يظهر فى كتابه " الحدائق فى المطالب الفلسفية العويصة " .

أما ابن رشد جريا على النهج الأرسطى فتـوفيقه بين مشـاكل الدين ومشـاكل الفلسـفة الإغريقية بقدر ما هو بين طبيعة العقل وطبيعة الدين ، أو بين ما يهـدف إليه الفلاسـفة وما يهدف إليه الدين ، يقـول ابن رشد : " وإذا تقرر أن الشـرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات وإعتبارها ، وكان الإعتبار ليس شيئاً أكـثر من إستنباط المجهول من المعلوم وإستخـراجه منه ، وهذا هو القياس ، أو بالقياس ، فـواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى "(47) ويهـاجم ابن رشد نظـرية الفيض كأحد محاولات التوفيق لدى فلاسفة المشرق (48) .

ثانياً : منهج البطليوسى فى التوفيق ومصادره :

تبدو معالم المنهج الفلسفى عند ابن السيد البطليوسى فى محـاولته الراميـة إلى الجمع بين الفلســفة والدين أو بين الحقيقة والشـريعة ، ويشكل كتاب " الحـدائق " المحاولة الأولى فى الأندلس — على حد قول المستشرق الأسبانى أسين بلاثيوس (49) للتوفيق بين الشريعة والفلسفة اليونانية .

ففى كتاب المسائل والأجوبة انتصر البطليوسى للفلسفة ولمنهجها العقلى وأبرز فيه عدم منافرتها للشريعة وموافقتها للوحى ، كما فيه عدم إختلاف الدين والحكمة ، لا فى الموضوع فحسب ، بل فى الهدف والغاية ، رغم تباين طرقهما .

يقول البطليوسى " لا فرق بين الفلسفة والشريعة فى الغرض والمقصود وهو خلاص النفوس ووصولها إلى السعادة بعد الموت، غير أن الفلسفة تعطى الأمور برهاناً وتصوراً ، والشريعة تعطيها إقتباساً وتخيلاً " (50) .

ولكن الفروق بين الفلسفة والشريعة عنده فى المنهج ، فلكل منهما منهج مختلف عن الآخر إذ أن للعلم طريقين طريق برهان وقوى عقله وتمييزه ، وطريق إقناع وتقليد لمن لم تكن له فطرة متهيئة لقبول الأمورعلى ما هى عليه ، وهذا الطريق الثانى هو الأغلب على الناس (51) .

وقد سبق للفارابى أن تحدث عن هذين الطريقين حيث قال "إن تفهم الشيء على ضربين : احدهما ان يعقل ذاته والثانى بأن يتخيل بمثاله الذى يحاكيه وإيقاع التصديق بأحد طريقين إما بطريق البرهان اليقينى ، وإما بطريق الإقناع ، ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها عن البراهين اليقينية ، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة ، ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التى تحاكيها وحصل التصديق مما خيل عن الطرق الإقناعية المشتمل على تلك المعلومات ملة ، فالملة محاكية للفلسفة عند .. وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولاً أو متصوراً فإن الملة تعطيه متخيلاً ، وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقنع " (52) .

وإذا إستعرضنا باقى جوانب منهجه التوفيقى نجد إنه يتشبث فى نواحى كثيرة من آرائه الفلسفية فى كتاب " الحدائق " والمتعلقة بأمور منها : -

القول بالفيض والعقول الثوانى ويذكرانه كان مذهب أرسطوطاليس ، وإفلاطون وسقراط ، وغيرهم من مشاهير الفلاسفة وزعمائهم القائلين بالتوحيد (53)

ويبدو البطليوسى أيضاً مقتنعاً بنظرية العدد عند فيثاغورس وصلتها بالفيض فيقول " الواحد أصل العدد ومبدؤه وهو علة لوجود العدد وليس بعدد " (54) ولعله عرف ذلك من رسائل إخوان الصفا وهو ينكران يكون الله صورة للعالم أوانه مجموع الوجود على ما ذكر أصحاب وحدة الوجود من الفلاسفة الطبيعيين الأول ورجال المدرسة الأيلية ، والفلاسفة الرواقيين ، ويقول " وقد غلط قوم من الفلاسفة فى هذا الموضع غلطاً فاحشاً فزعموا أن البارى يكون صورة تهيأ له فى العالم ...."(55)

كذلك فإن قارىء كتاب " الحدائق يلحظ أيضاً أن صاحبه دافع عن الفلاسفة دفاعاً مستميتاً من منطلق محاولاته التوفيقية بين الدين والفلسفة ، فهو لم يدافع عن أرسطو فحسب ، بل أيضاً كل علوم الأوائل لأنها حق ، والحق لا يضاد الحق ولا يعارضه (56) .

تلك وغيرها أمور توضح أبعاد منهج البطليوسى فى التوفيق بين الدين والفلسفة ومصادره فى هذه المحاولات .

وسوف تأتى تفصيلاتها فى أقسام البحث التالية لنتعرف على مدى أصالة هذا الجانب فى فلسفة ابن السيد البطليوسى .

القسم الثانى

جوانب التوفيق بين الدين والفلسفة

عند البطليوسى وأهم مسائله

المسألة الأولى : صلة الله بالعالم .

المسألة الثانية : العلم الإلهى .

المسألة الثالثة : بين الوحى والعقل .

المسألة الرابعة : موقفه من آراء فلاسفة اليونان فى مسألة التوفيق .

المسألة الخامسة : خلود النفس .

المسألة الأولى : صلة الله بالعالم :

ينبغى لنا قبل الحديث عن مسألة صلة الله بالعالم أن نعرض بشىء من الإيجاز لنظرية الصدور أو الفيض التى عرفها الفلاسفة الإسلاميون ومن بينهم البطليوسى .

وترجع هذه النظرية إلى رجال مدرسة الإسكندرية أو الإفلاطونيين المحدثين ، وحدة الوجود والذى نسبت إليه الإفلاطونية المحدثة ، ومجمل أفكاره إنها نسيج من آراء إفلاطون والرواقيين وفيلون من جهة ، ومن الأفكار الهندية والنسك الشرقية والديانات الشعبية المنتشرة فى ذلك الوقت من جهة اخرى .

وهذه النظرية تبين كيفية صدور الموجودات عن الأول ، وترى أن الصدور فعل ضرورى ناشىء عن طبيعة المبدأ الأول ، فالوجود يصدر عنه ، كما يصدر النور عن الشمس والحرارة عن النور، كأن هناك قانون لتطور الكائنات وإنتقالها من الواحد إلى الكثير، ومن الأول إلى العقول ، أى من الوجود الأبدى المطلق إلى الوجود المتغير الزمانى (57) إنتقلت هذه النظرية بعد ذلك إلى العالم الإسلامى ، فآخذتها الفلاسفة الإسلاميون وعلى رأسهم " الفارابى وابن سينا " (58) .

فنرى الفارابى يقول عنها فى نظريته فى العقول العشرة وأول المبدعات عن شىء واحد بالعدد هو العقل الأول ويحصل فى المبدع الأول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول وليست الكثرة التى فيه من الأول لأن إمكان الوجود هو لذاته وله من الأول وجه من الوجوه ، ويحصل من العقل الأول ، العقل الثانى بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه ، ويحصل من العقل الثانى بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الاعلى بمادته وصورته التى هى النفس ، والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين ، أعنى الفلك والنفس ، ويحصل من العقل الثانى عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأصلى وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرنا فى العقل الأول ، وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل ، ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن ننتهى إلى العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة ، وهناك يتم عدد الأفلاك وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسل فى نهاية هذه العقول مختلفة الأنواع وكل واحد منها نوع على حدة ، والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر ويجب أن يحصل من الأركان الأمزجة المختلفة على النسب التى فيها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة .. (59) .

معنى ذلك أن تحقق الممكن ووجوبه عند الفارابى – ليس من ذاته ، بل من الله ، الواجب الذى لم يسبق وجوبه بإمكان يقول فى ذلك " ووجود جميع الأشياء منه على

الوجه الذى يوصل اثر وجوده إلى الأشياء "(60) والتساؤل الذى يفرض نفسه هنا ، هل صدور الكثرة عن الواحد صدر دفعة واحدة ، أم بطريق التدرج ؟

الفارابى يختار الوجه الثانى ، ويعبرعنه فى كتاب " فصوص الحكم " بقوله : لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة ، فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة ، وهناك افق علم الربوبية يليها- اى يلى الأحدية- عالم الأمر: يجرى به القلم على اللوح فتتكثر الوحدة ، حيث يغشى السدرة ما يغشى ، ويلتقى الروح والكلمة ، وهناك افق عالم الأمر(61) .

ومن ثم فالفارابى يتشابه مع إفلوطين فى تصويرأن الكثرة المطلقة لم تنشأ مباشرة عن الوحدة المطلقة ، إلا ان درجات الوساطة عنده ليست هى التى عند إفلاطون ، لأنه لو فرض أن موجودات عالم الربوبية وهى : الله ، القدرة ، العلم الثانى تساوى درجات الموجودات عند إفلوطين فى عالم ما وراء الحس وهى : الواحد ، العقل ، النفس الكلية .. فأية درجة من درجات الوساطة عند إفلوطين تقابل " عالم الأمر" وهو عالم الملائكة ، الذى تكون مرتبته بعد موجودات عالم الربوبية وقبل عالم الخلق .

وهنا يعد الفارابى اقرب شبهاً ببرقلس (62) من بافلوطين لأن ماذكره الفارابى من موجودات قبل عالم الخلق كله وهى موجودات عالم الربوبية وموجودات عالم الأمر، يكون مراتب اربع فى عالم ما بعد الطبيعة ، وهى موجودات عالم الربوبية الثلاثية التى تتفاوت فيما بينها فى معنى الوحدة والكثرة مضافاً إليها عالم الأمر، كما بينا وهو عالم الملائكة الذى تساوى موجوداته جميعاً فى القيمة والمنزلة .

ويتطابق هذا التقسيم تقسيم برقلس فى عالم ما بعد الطبيعة على النحو التالى (63) :

- الوحدة التى لا كثرة فيها بوجه .
- الوحدة التى تنطوى على كثرة إعتبارية .
- العقل .
- النفس الكلية ، وهو يقابل عالم الملائكة عند الفارابى ، وهذا العالم له أهميته الكبرى عند بقية رجال الإفلاطونية لأنه يمثل نقطة الأتصال بين عالم ما وراء الحس ، وبذلك يكون تقسيم برقلس لعالم ما بعد الطبيعة قد وافق ماذهب إليه الفارابى فى جعل الملائكة (أو النفس الكلية) ويليهم الرسل والأنبياء من البشر، هم الصلة أو الرابطة فى نقل أثر الكامل (الواحد) إلى الناقص (الموجودات) المتكثرة .

والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر ويجب أن يحصل من الأركان الأمزجة المختلفة على النسب التى بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة ... (64) .

أما ابن سينا فقدم إلينا نظرية فى (الوسائط) أى ترتيب الموجودات من الواحد والمتكثر فيقول :

أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة لا فى مادة ، فليس شيئاً من الأجسام ولا من الصور التى هى كمالات الأجسام معلوماً قريباً

له بل المعلوم الأول عقل محض لأنه صورة لا فى مادة (65) وهذا العقل الأول يلزم عنه (بما يعقل الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى ، وكمالها وهى النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعلقه لذاته وجود جريته الفلك الأقصى وكالها وهى النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعلقه لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى بنوعه .. وكذلك الحال فى عقل

عقل وفلك فلك حتى ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدبر انفسنا (66) وبعد ذلك تتكون الإسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير(67) .

إنتقلت هذه النظرية إلى دوائر إخوان الصفا فصاوها متأثرين بنظرية الفارابى فى ترتيب الموجودات مع بعض الإختلافات فقد لفقوا نظريتهم فى الصدور أو الفيض من عناصر فيثاغورية وإفلاطونية محدثة ، مع تفصيل أوسع فى سلسلة الصدور أقتبسوه من الفارابى ، فالله عندهم هو العلة الأولى أو المبدع الأول ، يصدرعنه اول ما يصدرالعقل الفعال ، وعنه تصدرالنفس الكلية وعن النفس الكلية تصدرالهيولى الأولى ، وتفيض عن الطبيعة الأولى ، وعنها تفيض الطبيعة الفاعلة . وعنها يفيض الحسن أو ما يسمونه بالهيولى الثانية التى يتشكل منها الجسم الكرى وعنه يصدرعالم الأفلاك ، ثم عنه عالم العناصر الأربعة (الإسطقسات) وعن هذه الأخيرة تصدر المعادن والنبات والحيوان (68) .

تلك أهم المحاور التى دارت حولها نظرية الفيض او صدور الموجودات عن الواحد ، والتى كانت تهدف إلى محاولة حل مشكلة كيفية صدورالكثرة عن الواحد والتى اثرت فى فيلسوفنا البطليوسى تأثيراً كبيراً .

فنرى عنده فى هذه المسألة نظرية " فيض الموجودات عن الله "(69) بإعتباره العلة الأولى السبب الأول لها يقول البطليوسى " إن الله هو السبب الأول والعلة الأولى وعلة العلل "(70) وهو علة مباشرة لأول موجود وغير مباشرة لما بعده ، فالموجودات جميعاً فاضت عنه بتوسط علل أخرى ، وقد أعطى كل موجود منها نصيبه من الوجود ورتبها سبحانه وتعالى فى مراتب عليا ومراتب دنيا .

يقول البطليوسى أول موجود أوجده وأبدعه تعالى الموجودات التى يسمونها الثوانى ، ويسمونها العقول المجردة عن المادة وهى تسعة على عدد الأحاد التسعة ، ترتبت فى الوجود عنده كمراتب الأعداد ، أول وثانى وثالث إلى تاسع الذى هو نهايتها كما صار التاسع من العدد نهاية الأحاد (71) .

ويرى البطليوسى أن هذا الصدور قد تم دفعة واحدة وبلا زمان أو مكان أو حركة ، فالمكان والزمان والحركة مقولات مسلوبة عن عالم المعقول فى الوقت الذى تشكل فيه لحمة العالم المادى ، والعقول التسعة السابقة عقول مجردة عن المادة ، ويفضل كل عقل سابق العقل الذى يلحق به من حيث المرتبة والأهمية ، ومن ثم فإن أكمل العقول وافضلها العقل الأول لإنه لا حاجة به إلا لأن يعقل مبدعه ، بينما تحتاج العقول الأخرى لأن يعقل ما سبقها من عقول وتشكل العقول التسعة الأولى دائرة منفصلة ذات مجال روحانى خالص موكلة بعالم الأفلاك التسعة .

ولما كان هو– أى الله – الذى افاض الموجودات وأعطى كل موجود قسطة من الوجود ولم تجز فى الحكمة أن يكون كلها فى مرتبة واحدة ، صار بعضها أرفع من بعض وبعضها أحط من بعض وصار وجود اقربها مرتبة منه علة لوجود ابعدها(72)

اما العقل العاشر ويسمى " العقل الفعال " فقد جاء بطريق الفيض وأجتمعت فيه قوة العقول التسعة السابقة وعنده أنقطع الفيض ، فالعقل العاشر من الموجودات المادية وعلة الوجود والمحسوس .

يقول البطليوسى يلى مرتبة هذه الثوانى التسعة فى الوجود مرتبة العقل الموكل لعالم العناصر وهو الذى يسمونه العقل الفعال وهو يوافق الموجودات الثوانى فى إنه

عقل مجرد عن المادة مثلها ... وذكروا أن فيض العقول المجردة أنقطع عند العقل الفعال فليس بعد مرتبته إلا مرتبة النفس الناطقة (73) .

ولهذا العقل أهمية كبرى فى النظام الكونى فعنه يصدرعالم العناصر والموجودات الطبيعية كما إنه مصدر للعقل والمعرفة بالنسبة للموجودات الناطقة فى العالم المحسوس (74) .

يواصل البطليوسى بعد ذلك بيانه للفيض عن طريق الإسلوب الرياضى فيضرب مثالاً لتقريب المسألة للافهام فيما يختص بصدور الكثرة عن الوحدة فيقول : اقرب ما يمثل به وجود الموجودات عنه تعالى ، وجود الأعداد عن الواحد وإن كان البارى تعالى لا يجوز إن يشبه بشىء وكذلك سائر صفاته وأفعاله ولكنه على جهة التقريب ، فكما أن العلاقة لا توجد عن الواحد إلا بتوسط الإثنين وكذلك الأربعة لا توجد إلا بتوسط الثلاثة والإثنين وكذلك سائر الأعداد ولهذا صار وجود الثلاثة والإثنين وكذلك سائر الأعداد ، كل واحد علة لوجود ما بعده مع كون الواحد علة لوجود جميعها (75) .

ومن هنا نتبين أهمية وجود " الواحد " فى النظام العددى فلولاه ما وجد العدد ، وإذا أرتفع الواحد لكل ما بعده بينما يمكن للواحد أن يوجد دون وجود الأعداد الأخرى ، ومعنى هذا ان الأعداد تفتقر فى وجودها إلى الواحد ، بينما يستغنى فى وجوده عنها ، وبالقياس على هذا ، فإن الموجودات تفتقر فى وجودها إلى البارى ، أما البارى نفسه فغنى عن سائر الموجودات .

وكما لا يحتاج وجود الأعداد وتكونها عن الواحد إلى زمان كذلك فإن وجود الموجودات عن البارى بغير زمان ، يقول البطليوسى وكما أن الأعداد كلها اقتبست الوجود من الواحد من غير حركة ولا زمان ولا مكان ، ولم يحتج الواحد فى إيجادها إلى شىء آخر غير ذاته ، فكذلك حدوث الموجودات عن البارى تعالى بغير حركة ، وبغير زمان ، وبغير مكان ، ومن غيرأن يحتاج فى إيجادها إلى شىء غيره ، وكان الواحد لا يقتصر بأنه تقدم الأعداد بالزمان ، ولا يبطل ذلك أن تكون الأعداد محدثة عنه فكذلك البارى سبحانه وتعالى لا يوصف بأنه تقدم العالم ولا يبطل أن يكون العالم محدثاً عنه كما أن الواحد لا يتغير عن الوحدانية بكثرة ما حدث من الأعداد عنه ، ولم يوجب ذلك تكثراً فى ذاته ولا إستحالة فى جوهره فكذلك حدوث العالم وكثرته لا توجب تغير البارى تعالى عن وحدانية ولا تكثراً فى ذاته (76) .

يمضى البطليوسى بعد ذلك فى هذا التمثيل العددى ليصل إلى أن العالم محتاج فى وجوده ودوامه لوجود الله ، فكما أن الواحد علة الوجود لعدد وليس من العدد فكذلك البارى جل جلاله علة لوجود العالم وليس من العالم ، وكما أن الواحد يتوهم إرتفاعه وعدمه لأرتفعت الأعداد كلها وعدمت فكذلك البارى تعالى لو ارتفع وعدم لم يكن شىء موجود ، وكما أن الأعداد كلها لو أرتفعت لم يوجب ذلك أرتفاع الواحد
فكذلك لو أرتفع جميع الموجودات لم يوجب ذلك ارتفاع البارى تعالى ، فثبت بهذا – عز وجل – غناه عن العالم والعالم مفتقر إليه ، وكما أن وجود الواحد وجود مطلق أعنى إنه لا يحتاج فى وجوده إلى غيره ووجود الأعداد كلها وجود مضاف ، أعنى إنها غير مستقلة بأنفسها فى وجودها لأن وجودها بوجود الواحد وكذلك وجود البارى تعالى وجود مطلق لأنه لا يحتاج فى وجوده إلى غيره ووجود الموجودات كلها وجود
مضاف لأن وجودها مقتبس من وجوده وفائض عنه (77) .

وكأن البطليوسى يحاول أن يثبت أن نظرية الفيض عند الفلاسفة أدل على حاجة العالم إلى البارى تعالى من مفهوم الخلق عند المتكلمين ، إذ يلزم عن مفهومهم أن تنقطع الصلة بين الله والعالم بعد الخلق .

الفيض ووحدة الوجود :

تجىء وحدة الوجود نتيجة حتمية للقول بنظرية الفيض ، فهل قال البطليوسى بالحلولية ؟ لقد حاول إفلاطون فيما مضى فى نظرية الفيض أن يبرهن على أن الحضور الإلهى فى الكون هو حضورروحى ، حيث تنفرد الذات ولا تخلط بالعالم فقد نفى إفلاطون عمل الخلق عن الله تفادياً لوقوعه فى الكثرة .. وقال بالفيض سعياً للخلاص من ذلك ، فوقع فى منزلق آخر إلا وهو الحلولية الإلهية الناتجة عن الفيض (78) وهى الحلولية الروحية – كما أشرنا – لذا فقد أنتقد إفلاطون المذاهب الحلولية المادية كما هى عند الواقية حيث

يتوحد الوجـود بقوة نارية داخلية تجعـل منه وحدة عضـوية ، الأمر الذى يرفضه إفلاطون بحجة قابلية هذا النوع من الوجود إلى التجزؤ ، فضـلاً عن أن هذه الوحدة المادية تبطل التنظيم العقلانى فى الكون (79) .

والبطليوسى يستثمر هذه الحلولية الإفلاطونية التى تقول بوجـود الله فى العالم وجوداً لا تمازج معه ولا ذوبان مع الموجودات الأخرى ، ويعتقد – كما فعل إفلاطون الرواقية ومذهب طاليس (80) اللذان يقولان بتلاحم أجزاء العالم إبتداء من الله وإنتهاء بالطبيعة ، يقول البطليوسى معبراً عن سريان الوحدة الإلهية فى الكون سرياناً روحيـاً (لامادياً) ولما ذكرناه فى هذا الباب قال الحكمـاء : إن البارى تعـالى فى كل شىء ، إنما أرادوا بذلك آثار صنعته فى الموجودات ، وسريان الوحـدة منه التى بها تكـون المحدثات ولم يريدوا بذلك إنه بكل الأمكنة ، ويقـع تحت الأزمنة أو يلتبس بشـىء من العالم تقدس عن ذلك وعلا علواً كبيراً وقد غلط قوم من الفلاسـفة فى هذا الموضوع غلطاً فاحشاً ، فزعموا أن البارى تعالى صورة تتهيأ له فى العالم ، ولهذا قال طاليس : أن الله تعالى ثابت فى الأشياء وقال " زينـون " أن كرة العـالم هى الله تعـالى وأن المعلوم هو العلة ، وإنما حملهم على هذه الآراء الفاسدة ما رأوه من سريان الوحدة فى الموجودات ، وأن وجود كل شىء متعلق بوجود البارى تعالى وسمعـوا من ذلك قول القدماء من الحكمة أن الله تعالى فى كل شىء فأتيح لهم من ذلك التـوهم الخبيث ، ولم يفكروا أن ذلك يقودهم إلى المحال ، لأنه لو كان كذلك لكان البارى تعالى محمـولاً فى غيره ، لأن كل صورة مفتقرة إلى موضـوع يحملها ويلزم من ذلك أن يكون العـالم قديماً وتبطل دلائل الحدوث ، ويلزمهم أن يكون البارى تعـالى واقعاً تحت الأزمنـة ممثلاً فى الأمكنة إستحالة دائمة لأن من شأن الهيولى أن يلبس الصورة تارة ويخلعهـا

تارة وأن يكون البارى تعالى تارة شخصاً وتارة نوعاً وتارة جنساً وتارة فصلاً وشبـه هذا من المحالات ... وأجمع العارفون بالله تعالى على إنه – عز وجل – مبـاين للعـالم من جميع الجهـات لا يشبه شىء ولا يشبـه شيئـاً مبـاينة لا تقضـى ممـازجة وإتصالاً (81) .

وبتحليل النص السابق يتضح قول البطليوسى بوجود الله فى العالم وجوداً غير ممتزج بالمحدثات (حضور روحى) وهو فى ذلك يتأثر بافلاطون تأثراً كبيـراً (82) فى قوله بأن الواحد الحق هو مبدع الأشياء ، وليس ببعيد منها ، ولا بمفارق لها بل هو مع الأشياء كلها إلا إنه معها كأنه ليس معها وإنما تستبيـن معبرته مع الأشيـاء التى تقوى على قبوله (83) .

وفى موضع آخر يقول : فأما المبدع الأول فإنه لا صورة له لأنه ليس من فوقه شىء آخر يريد أن يتناهى إليه ، ولا شىء مما تحته يقدر أن يتناهى إليه ، فهو من كل الجهات غير متناه ، فلذلك صار لا حلية له ولا صورة (84) .

وإفلاطون هنا يحاول أن يحدد الصلة بين الواحد والكثرة فى إطار يخالف فيه إفلاطون وأرسطو(85) – فقد جعل للموجودات قمة علياً وطرفاً أدنى فى العليا " الأول " أو الواحد ، وفى نهايتها المادة وبين الأول والمادة بقية الموجودات وهى متفاوتة فى القرب أو البعد من أحدهما .

وصدور الموجودات عن الواحد لا تقلل من جوهره ولا يسبب له ضعفاً أو نقصاً ، لأن السبب للوجود لا يتأثر بكونه أوجد غيره أو صدر عنه غيره فهو باق على حاله كالواحد فى الحساب ينشأ عنه بقية الأعداد ولا تؤثر بشأنها عنه فى وحدته (86) لأن الطبع او الضرورة فى تقليل الصدور عنه هى التى تحافظ على وحدته دون أن يتطرق إليها تكثر ما ، وبذلك يكون إفلاطون قد حل مشكلة التعارض فى مسألة الربط بين موجودات الكون كله فى وحدة وجود واحدة ، يمكننا أن نتصورها فى صدور " العقل " عن الأول وصدور النفس الكلية عن " العقل " واتصال " النفس الكلية " بالعالم المحسوس وصدور " المادة " التى هى أصل العالم المحسوس عن هذه النفس الكلية (87) .

وهكذا يكون التدرج تنازلياً من المسبب ومن النور إلى الظلام ومن الوجود إلى العدم ومن الوحدة المطلقة إلى الكثرة المطلقة (88) .

تعقيب :

نخلص مما سبق إلى أن البطليوسى يرى – فيما عرضناه – إنه وفق بين الدين والفلسفة وذلك بالقول بأن الله خالق العالم من لا شىء وإن كان بطرق العلة المباشرة لأول موجود وهو العقل وغير المباشرة للموجودات الأخرى الممازجة .

كذلك بذهابه إلى أن القول بحدوث العالم عنه لا يقتضى تقدم الله عنه بالزمان كما هو الأمر بالنسبة للواحد وما وجد عنه من الأعداد الأخرى وذلك ما لا يستطيع أحد أن يقول بخلافه مادام أن الله هو العلة الأولى لوجود العالم ، والعلة لا تتقدم على معلولها بالزمان إذن فالمعلوم غير حادث فى الزمان .

ويذهب د. سالم ديفوت (89) خلاف ذلك فيرى أن البطليوسى لم يذهب إلى الأخذ بنظرية الفيض فى براهينه على الخلق وحدوث العالم وأن فلسفته فى جملتها فلسفة تنتقد المذهب الفيضى ويتابع يغوث قائلاً: إن فلسفة البطليوسى فلسفة تعمل جاهدة على إبرازعدم مشروعية المشاريع التوفيقية القائمة على دمج الدين فى الفلسفة

ونحن من جانبنا نرى عكس ذلك تماماً ، فالمدقق فى كتاب الحدائق للبطليوسى لا يجد أية إشارة إلى رفض البطليوسى للمفاهيم الفيضية الفيثاغورية ولا أى هجوم على هذا المذهب وممثليه من فلاسفة اليونان بل إنه ينتصر لهم فى كل ما ذهبوا إليه من آراء وإبرز قدرهم فى مواضع عديدة من كتابه بل إنه القى باللائمة على الفلاسفة الإسلاميين ، أمثال

الفارابى وابن سينا لتحريفهم فلسفة الأوائل والكر القدامى وهذا ما أعترف به سالم ديفوت فى موضع آخر من كتابه مما يدل على تناقضه فى هذه المسألة

المسألة الثانية : العلم الإلهى :

تدخل مسألة العلم الإلهى ضمن مبحث الصفات الإلهية فى الفلسفة الإسلامية .

ويشكل مبحث الصفات الإلهية عموماً ، ومسألة تحديد الصلة بين علم الله تعالى والجزئيات الحادثة على وجه الخصوص واحداً من أدق مشاكل علم الكلام الإسلامى وأكثرها تعقيداً .

وضع المشكلة فى الديانات السابقة :

يختلف مؤرخو الفكر الدينى فى تحديد وتعيين الأسباب التى حملت المسلمين على الخوض فى مبحث الصفات الإلهية (90) فمنهم من ذهب إلى ان المشكلة ظهرت بتأثير اللاهوت المسيحى ، الذى امتد أثره إلى الفكر الدينى فى الإسلام عن طريق يوحنا الدمشقى ، وتلميذه تيودور ابو قرة ويستدل هؤلاء على صحة رأيهم بما وجدوا من تشابه فى المعالجة الموضوعية للمشكلة فى الفكرين الإسلامى والمسيحى ، هذا التشابه الذى لا يمكن – فى رأيهم – ان يكون وليد المصادفات أو من قبيل توارد الأفكار لأنه لاتقتصر على قول واحد أو فكرة واحدة بل يظهر جلياً فى اكثر من جانب (91) .

وهذا الربط بين المشكلة واللاهوت المسيحى قديم أشار إليه القدامى وكتاب الفرق والمقالات فثمة نصوص تاريخية وشواهد موضوعية تؤيده وتثبته ، فيروى الطبرى ان المأمون ذكر فى كتابه الذى أرسله إلى إسحق بن إبراهيم رئيس شرطة بغداد والذى طلب فيه منه إمتحان الفقهاء الذين أظهروا القول بأن القرآن قديم غير مخلوق: " أن الناس بقولهم : أن القرآن غير مخلوق ضاهوا قول النصارى فى عيسى بن مريم ، إنه ليس بمخلوق ، إذ كان كلمة الله " (92) .

ويذكر الشهرستانى ، وهو يستعرض رأى العلاف المعتزلى فى إثبات صفة الله تعالى ، هى عين ذاته قائلا : " وإذا اثبت ابو الهزيل هذه الصفات وجودها للذات فهى بعينها ، اقانيم النصارى " (93) .

وقد ذهب إلى هذا الربط بين المشكلة واللاهوت المسيحى الجمهور الأكبر من المستشرقين امثال مكدونالد ، وفنسنك ، وكارل بيكر، وفون كريم ، وشاخت .

وفى إتجاه آخر يميل أنصاره إلى ربط المشكلة بتأثيرات يهودية فيرى ترتون : " بأن قول المعتزلة بخلق القرآن مستمد فى أصله من قول اليهود ، إن التوراة مخلوقة (94)"، ويرى ابن قتيبة بأن " أول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلى ، وكان من اتباع عبد الله بن سبأ اليهودى (95)"، ويقول ابن الأثيربأن أول من نشر مقالة خلق القرآن هو لبيد بن الأعصم ، ثم أخذ ابن أخته طالوت هذه المقالة عنه،

وصنف فى القرآن ، فكان أول من فعل ذلك فى الإسلام (96) ويذكر الخطيب البغدادى أن بشر المريسى المرجىء المعتزلى ، واحد من كبارالدعاة إلى خلق القرآن ، كان أبوه يهودياً بالكوفة (97) .

وضع المشكلة فى الفلسفة :

وهناك جمع ثالث من الباحثين أنتهى إلى ربط المشكلة بتأثيرات الفلسفة اليونانية التى سبقت ورافقت حركة الترجمة ، ويضيف هؤلاء إلى القول بأن المشكلة ، إنما تكاملت من حيث المضمون والشكل بما نقل المتكلمون ، وخصوصاً المعتزلة من حلول فلسفية للمشكلة استمدوها من الفكراليونانى ، يقول الشهرستانى عن الحديث عن مذهب واصل بن عطاء شيخ المعتزلة الأول فى الصفات : " وكانت هذه المقالة فى بدئها غيرنضيجة وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهروهو الأتفاق على إستحالة وجود الإلهين قديمين ازليين ، قال : ومن اثبت صفة قديمة فقد اثبت إلهين ، وإنما شرعت أصحابه فيما بعد بمطالعة كتب الفلاسفة ، وإنتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما أعتباران للذات القديمة ، كما قال الجبائى ، وحالان ، كما قال أبو هاشم ، ومال أبو الحسن البصرى إلى ردهما إلى صفة واحدة وهى العالمية ، وذلك عين مذهب الفلاسفة (98)

وقد ذهب الفلاسفة الإسلاميين إلى نفى الصفات الإلهية ، فلا يجوز أن يكون لله تعالى صفة زائدة عن الذات ، وقالوا أن هذه الأسماء وردت شرعاً ، ويجوزإطلاقها لله تعالى ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة ، فلا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته ، كما يجوز فى حقنا ، أن يكون علمنا وقدرتنا أوصافاً زائدة على ذاتنا ، لأن ذلك يوجب التعدد والكثرة فى الذات الإلهية ، وقالوا إن الذات الإلهية ، من حيث إنه مبدأ لإنكشاف الأشياء عليه ، علم ، ولما كان مبدأ الإنكشاف على ذاته : ذاته ، كان عالماً بذاته ، وكونه مبدأ صدورالفعل والأثر بالأجتيازعنه فهو قدرة ، وهكذا يقال فى سائرالصفات

يقول الفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة فى موضوع العلم الإلهى وكذلك الحال فى إنه (الله سبحانه وتعالى) ليس يحتاج فى أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة ، خاصة عن ذاته ، ولا فى أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره فى أن يعلم ويعلم ، وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم ، فهو ذات واحدة وجوهر واحد (99) وعلميته شىء واحد .. وقد ثبت أن علمه لا يكون زائداً على ذاته (100) ويضيف بل واجب الوجود إنما يعقل كل شىء على وجه كلى مع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات ولا فى الأرض (101) .

وهنا نرى البطليوسى ينتقد آراء كل من الفارابى وابن سينا ، فينتقد الأول فى قوله إن الله لا يعلم غيره ، وأنتقد الثانى فى قوله إنه يعلم غير من الموجودات على نحو كلى لا جزئى ،

ويرى أن هؤلاء وأولئك يستندون إلى قول الفلاسفة القدامى أن الله لا يعلم إلا نفسه وهذا الفهم لهذه المقولة يصفه البطليوسى بأنه جهل وسوء تأويل لكلام القدامى ، وإنهم براء مما توهم هؤلاء عليهم .

يقول البطليوسى أوهم كثيراً من الناس إنهم أرادوا به (الله سبحانه وتعالى) غير عالم بغيره ، وأستعظم قوم منهم أن يصفوه بهذه الصفة فزعموا إنه عالم بالكليات غير عالم بالجزئيات ، وزعم آخرون إنه يعلم الكليات والجزئيات بعلم كلى (102) ويعقب البطليوسى على هذه الطرق والمزاعم المختلفة مفنداً إياها فيقول : والقول الثالث أقرب أقوالهم إلى الحق ، وإن كان فيه موضع للتعقيب ، وإما الأولان الأخران فقد أجتمع فيهما الخطأ الفاحش والجهل فى صفات الله تعالى بسوء التأويل لكلام القدماء من الفلاسفة (103) .

ويرجع البطليوسى سوء التأويل الذى وقع فيه فلاسفة الإسلام فى فهم فلسفة اليونان – كما أشرنا – إلى قصور فهمهم لمقولة الفلاسفة القدامى إن الله لا يعلم إلا نفسه ، ونراه هنا يعض بأسلوب الفيلسوف المدقق لبيان معنى هذه المقولة على وجهها الصحيح فيشير إلى أن هؤلاء الفلاسفة لم يقصدوا بذلك القول أن الله جاهل بغيره ، ويدلل البطليوسى على صدق ما يذهب إليه فيقول : ونورد من كلامهم (يقصد قدامى الفلاسفة) ما يدل على براءتهم مما توهم هؤلاء عليهم (104) .

ويجتهد البطليوسى فى شرح هذه العبارة المأثورة على أربعة معان كما يراها هو :

1- المعنى الأول :

لما كان الوجود نوعان : وجود مطلق ، ووجود مضاف ، فالوجود المطلق هو الذى لا يفتقر إلى موجد ولا هو معلول لعلة هى أقدم منه ، والوجود المضاف هو الذى يفتقد إلى موجد كان علة له ، فالوجود المطلق هو الوجود الذى يوصف به البارى – جل جلاله – لوجود المطلق الذى لا علة لوجوده ، والوجود المضاف : هو الذى يوصف به سواه من الموجودات لأن وجود كل شئ مقتبس من وجوده وتابع له ومتعلق به حتى إنه لو توهم إرتفاع وجوده تعالى لأرتفع وجود كل شئ .. ولا يمكن أن يوجد شئ إلا لوجود البارى تعالى ، فلما كان البارى تعالى هو الموجود الصحيح كان وجود غيره لاحقاً لوجوده وتابعاً له ، ولم يكن فى الوجود إلا هو ومصنوعاته صار الموجود من هذه الجهة موجوداً واحداً والمعلوم كأنه معلوم واحد ، وصارإذا علم نفسه فقد علم كل وجود تابع لوجوده (105) .

2- المعنى الثانى :

ويذهب فيه البطليوسى لها أن كثرة المعقول ليست دلالة على فضل العاقل بل تدل على النقص الشديد كما أن نظام العقول العشرة الذى يقول به البطليوسى يتضح منه أن العقل ليس معنياً بمعرفة ما دونه من عقول لكنه ملزم بأن يعرف ما سبقه من عقول تعلو

عليه فى المرتبة وفى ذلك يقول أن المعقول بتتميم العاقل وتكميل جوهره ولو لا ذلك ما احتجنا إلى ان نعقل غيره ، وليست كثرة العقول دليلاً على فضله ، بل فيها دلالة على شدة نقصه فعلى قدركمال الشىء فى جوهره تقل معقولاته وعلى قدر نقصه تكثر معقولاته ولاجل هذا صار النقص لازماً لكل موجود دون البارى تعالى فاقربها إليه اكملها واقلها نقصاً لأنه لا يحتاج فى كمال جوهره إلى أكثر من عقله العلة الأولى فكلما إنحطت مراتب الموجودات كثر نقصها واحتاج كل واحد منها فى كمال جوهره إلى ان يعقل كل موجود قبله فى عقله العلة الأولى ، إذا لا يمكنه عقل العلة الأولى حتى يعقل الوسائط التى بينه وبينها فكلما كان البارى تعالى هو نهاية الكمال كان غنياً عن أن يعقل غيره وكان إذا عقل نفسه فقد عقل ما سواه (106) .

3- المعنى الثالث :

يعتبرالله صورة للموجودات من حيث ان وجود غيره مقتبساً من وجوده ومن هنا صاركأنه صورة للموجودات توجد بوجوده كما يوجد المصوربصورته وصار وجوده كالجنس الذى يجمع الأنواع والأشخاص وإن كان البارى تعالى تنزه عن أن يوصف بجنس ، أو نوع أو شخص ولكنه بتمثيل وتقريب (107)، عندئذ يكون المعلوم فيه واحداً فإذا علم نفسه علم الموجودات الأخرى .

4- المعنى الرابع :

وفيه يفرق البطليوسى بين علم الله وعلم الإنسان ويؤكد على أن الإختلاف بينهما جوهرياً فعلم الإنسان كسبى بواسطة الحواس الخمس وأساليب الإستدلال المختلفة حتى نصل إلى معرفة الكليات ، ويختلف علم الله عن ذلك كل الإختلاف فالإنسان لا يعرف الأشياء بذاته وجوهره وإلا صارت ذاته عالمة ابداً وهو مضطر إلى إستخدام الأدوات والوسائل المختلفة للمعرفة وكذلك " المعقولات الأول " الموجودة فى ذاته اصلاً وإلى تنظيم معرفته على صورة مقدمات ونتائج فمعلومات الإنسان " مكتسبة " لكن الله لا يستخدم هذا الطريق فى معرفته للأشياء وإلا كان علمه " كسبياً " يقول البطليوسى فى ذلك " إن الإنسان لا يعرف الأشياء بذاته وجوهره ولو علمها بذاته وجوهره لكانت ذاته عالمة أبداً ولم يحتج إلى اكتساب العلم وإنما يعلم الأشياء بأمورزائدة على ذاته يتخذها آلات يتوصل لها إلى نقل معلوماته وهى الحواس الخمس والمعقولات الأولى تجدها مركزة فى نفسه ولا يدرى من أين حصلت له منها هاتين الصفتين من الآلات لتوصل إلى أكتساب المعانى التى تجوهر لها ويحل العقل المستفاد (108)" .

إن علم الله ذاتى مخالف لعلم الإنسان والعالم والعلم والمعلوم فيه شىء واحد ، ويجوز القول إنه العالم والعلم دون أن يؤدى هذا إلى تغير فى ذاته (109) .

يقول البطليوسى : والبارى تعالى لا يوصف بأنه يعـلم الأشياء بهذه الصفة – عزوجل – وإذا استحال أن نعلم الأشيـاء على هذه الصفـة صح أن علمـه ذاتـى ليس بأكتساب وإذا استحال أن يوصف بأن علمه شىء زائد على ذاته كانت ذاته هى العـالم بعينه وإذا لم يصح أن يوصف بأنه مفتقـر إلى غيره بل كل شىء مفتقـر إليه حتى إن العالم والعلم والمعلوم منه شىء واحد خلاف ما نعقله من أنفسنا، وإذا ثبت هذا بالدلائل التى تضطر إليها صار إذا علم نفسه فقد علم كل شىء (110) .

ويعيب البطليوسى على الفارابى وابن سينا فهمهما الخـاطىء لقـول فلاسفة اليونان " أن الله لا يعلم إلا نفسه " وهو ما قادهم إلى تعطيـل الله من العـلم بالجزئيات (111) فيقـول " ومما يدل على ذلك أعتقاد الفلاسـفة (يقصد الفـارابى وابن سينا) وذكرهم أن البارى تعالى عالم بكل شىء مع قولهم إنه لا يعرف إلا نفسه (112) " .

ويضيف مفنداً آراءهم فيقـول : ومن قولهم أن البارى تعـالى عقل مجرد عن المادة بخلاف ما يوصف بأنه عقل إذا كان لا يشبهـه شىء ولا يشبـه شيئاً ، وإذا كان عندهم عقلاً مجرداً عن المادة لم يخف عنه شىء لأن المانع لنا من إدراك الأشيـاء إنما هو المادة (113) .

ومن ذلك قولهم أيضاً " أن العـاقل والعقل والمعقـول منى شىء واحـد وكذلك العالم والعلم والمعلوم منه شىء واحد فذاته عندهم عقـل وعلم فكيف يتـوهم على من ذاته عقل وعلم (114) " .

ويعقب البطليـوسى بعد ذلك متسائلاً فكيف يتـوهم على من ذاته عقل وعلم أن يغيب عنه شىء ؟ وأن يعطل الله – سبحانه وتعالى – عن إدراك الجزئيات .

يقول البطليـوسى لمن زعم من الفلاسفة أن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات من اين فرقتم بين الأمـرين ؟ فإن قالوا : لأن الجـزئيات تدخـل تحت الزمـان وتتغير بتغيره وتحتاج فى معـرفتها إلى الحواس الخمس والكليات التى هى الأنواع والأجناس لا تدخل تحت الزمان ولا تتغير بتغيره ولا تحتاج فى معـرفتها إلى الحـواس الخمس ونقول لهم : ألستم تعلمـون أن الإنسان إنما يعلم الكليات بمشاهدة الجـزئيات الـواقعة تحت الزمان والأستدلال عليها بالمقـدمات الغريزيات ؟ فهل تزعمـون أن الله تعالى يدرك الكليات بهذا السبيل ؟ فإن قالوا نعم شبهـوه بالبشر وقلنا لهم : إذا جازعندكم أن يشبه البشر فى علم الكليات فما الذى يمنعه أن يشبهـه فى علم الجزئيات ؟ وإن قالوا : لا يجوز أن يعلم الكليات على نحو ما يعلمها البشر وإنما يعلمها بنوع آخر من العلم لا يكيف لايشبه علم البشر قلنا : فما المانع أن يعلم الجزئيات بهذا العلم ولا فريق؟ (115)

بعد أن يوضح البطليوسى هذا التنـاقض فى قول الفلاسـفة يمضى فى مناقشته لهم مستنداً إلى ما جاء فى القرآن من آيات تثبت أن علم الله شامل لكل شىء كبيراً كان أوصغيراً وكلياً

كان أوجزئياً مؤكداً على أن ما جاء فى هذه المسألة من الأقوال المأثورة عن الفلاسفة القدامى يطابق ما ورد فى الشريعة وما جاء به الوحى (116) .

يقول البطليوسى : إن البارى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شىء .. (فهو عالم بكبير الأشياء وصغيرها لا يغيب عنه مثقال ذرة فى السماوات ولا فى الأرض وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين (117) وهذه صفة الكمال التى تليق بالله تعالى(118) والله هوعالم الغيب والشهادة (119) وعلمه الغيب هو علمه للأشياء قبل كونها وعلمه للشهادة علمه للأشياء وقت كونها (120) وهذا يعنى أن علمه يشمل دقائق الأمور وعظيمها .

وبذلك ينتهى البطليوسى إلى تفنيد مزاعم الفلاسفة المسلمين الباطلة وتقرير أن كلام الفلاسفة المتقدمين يطابق الذى وردت به الشريعة فيقول وقد ذكرنا من كلام الفلاسفة المتقدمين ما يطابق هذا الذى وردت به شريعتنا وقد قلت فى ذلك من البسيط (121) :

ياواصفاً ربه بجهل	لم يقدر الله حق قدره
كيف يفوت الإله علمه	بسر مخلوقه وجهره
وهو محيط بكل شىء	وكله كائن بأمره

تعـــقيب :

نخلص مما سبق إلى أن البطليوسى أنتقد كل من ذهب مذهب الفارابى وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة الإسلاميين من أن الله لا يعلم غيره ، أو إنه يعلم غيره من الموجودات على نحو كلى لا جزئى .

وهؤلاء الفلاسفة أستندوا بتأويل خاطىء إلى مقولة الفلاسفة اليونانيين القدامى القائلة بأن" الله لا يعلم إلا نفسه " وهذا التأويل الخاطىء عندهم – كما يراه البطليوسى

– يرجع إلى جهل وسوء فهم لكلام القدامى وإنهم براء فيما توهم عليهم .

ورأينا أن البطليوسى قد بذل الجهد الكثير فى تحريرهذه العبارة المأثورة على أربعة أوجه وخرج منها بمبدأ واحد مؤداه " إذا علم الله نفسه فقد علم كل وجود تابع لوجوده " وأخذ فى التدليل على أن الفلاسفة قد أرادوا بذلك أن الله عالم بكل شىء لأنه عقل مجرد عن المادة التى .. يمنعنا من إدراك الأشياء والتفقة القائمة فى ذلك بين علم الله وعلم الإنسان وأنتهى من ذلك إلى أبطال ما ذهب إليه كل من الفارابى وابن سينا ومن حذا حذوهم من الفلاسفة .

وأخيراً قام البطليوسى بمناقشة هذه المذاهب وابطالها فى ضوء ما جاء به القرآن من آيات تثبت شمولية علم الله سبحانه وتعالى – لكل الموجودات كبيرها وصغيرها كلياً كان أو

جزئياً مؤكداً على أن ما جاء فى هذه المسألة من الأقوال المأثورة عن الفلاسفة القدامى يطابق ما ورد به الشرع وما أنبأ به الوحى .

وكأن البطليوسى فى هذه مسألة العلم الإلهى أقرب إلى التوفيق بين الفلسفة والدين من كبار فلاسفة الإسلام من أمثال المعلم الثانى الفارابى والشيخ الرئيس ابن سينا اللذان لم يحرصا كثيراً على التوفيق بين الدين والفلسفة فمالا إلى جانب الأخيرة .

أما فيلسوف قرطبة ابن رشد فلنا معه وقفة طويلة لبيان آرائه فى هذه المسألة فى نهاية البحث .

المسألة الثالثة : بين الوحى والعقل

مقدمـــــة :

تمثل مسألة العلاقة بين الوحى والعقل ركناً هاماً من أركان محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين فقدم فلاسفة الإسلام نظرية فلسفية فى النبوة ويرى الدكتورإبراهيم مدكوران الفارابى هو أول من ذهب إليها وفصل القول فيها بحيث لم يدع فيها زيادة لخلفائه فلاسفة الإسلام الآخرين وهذه النظرية هى أسمى جزء فى مذهبه الفلسفى (122) .

ولسنا هنا بصدد تفصيل القول فى هذه النظرية من حيث أصولها ودوافعها وموقف المتبين والمنكرين لها بقدر ما نهدف إلى دراسة العلاقة بين الوحى والعقل وتحديد ضواحى النفس ومهمتها وخواص النفس النبوية والدور الذى لها لنقف على مدى محدودية العقل فى مواجهة الأمور التى تعلم بطريق الوحى .

يرى الفارابى أن الأتصال بالعقل الفعال ميسور من طريقين : طريق العقل وطريق المخيلة ، أو طريق التأمل وطريق الإلهام فبالنظر والتأمل يستطيع الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة وبالدراسة والبحث ترقى نفسه إلى درجة العقل المستفاد حيث تتقبل الأنوار الإلهية (123) وليست النفوس كلها قادرة على هذا الأتصال وإنما تسمو إليه الأرواح القدسية التى تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتدرك عالم النور .

يقول الفارابى" الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعلم من الناس (124) " فبفضل الدراسات النظرية الطويلة والتأملات العقلية الكثيرة يستطيع الحكيم الأتصال بالعقل الفعال(125)

أما عن طريق المخيلة فيمكن للأنبياء الأتصال بالعقل الفعال فكل إلهاً ما تهم وما ينقلون إلينا من وحى منزل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها .

وهذه المخيلة تعمل عملها فى الأحلام وفى اليقظة ففى الأحلام تكون رؤيا صادقة حال النوم وفى حال اليقظة تكون وحياً والفرق بين هذين الطريقين نسبى والأختلاف بينهما فى الرتبة لا فى الحقيقة (126) .

فالمعرفة حال اليقظة هى أعلى فى المرتبة من الرؤى والأحلام ذلك لأن قوة الإنسان المتخيلة حالها تبلغ نهاية الكمال فتغفل فى يقظتها عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات وتتقبل محاكياتها المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة الأشياء الإلهية وهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة والتى يبلغها الإنسان بهذه القوة (127) .

فميزة النبى الأولى فى رأى الفارابى أن تكون له مخيلة تمكنه من الأتصال بالعقل الفعال اثناء اليقظة وحال النوم .

نخلص من ذلك إلى أن الفارابى فى نظرية النبوة يرى أن النبى والفيلسوف كلاهما يمكنه الأتصال بالعقل الفعال الذى هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية والفارق بينهما أن الأول يحقق هذا الأتصال عن طريق المخيلة أما الثانى فيحققه عن
طريق النظر والتأمل (128) .

والأعتراض الرئيسى على نظرية النبوة الفارابية يكمن فى إنه يضع النبى فى منزلة دون منزلة الفيلسوف لأن الأول يصل عن طريق المخيلة اما الثانى فإنه يدرك الحقائق الثانية عن طريق العقل والتأمل وهو طريق عقلانى يفوق طريق المخيلة .

كذلك يلزم عن نظرية الفارابى أن النبوة تعد إما مكتسباً وهو ما يرفضه جمهور المسلمين ويخرج عن مهمات الدين والشرع وفى ذلك يقول الشهرستانى " إن إستعداداً نفسياً يستحق به اتصالاً بالروحانيات بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده (129) " .

تلك هى الصورة التى كانت عليها نظرية النبوة فى الفكر الأسمى عند واحد من أكثر ممثليها والتى كان له أكبر الأثر فيما جاء بعده من المذاهب والمدارس الفلسفية فقد تركت هذه النظرية بصماتها على آراء ابن سينا وابن رشد وأشتملت مبادؤها مع تعاليم الصوفية وآراء المعتزلة ونحن إن كنا قد عرضنا لهذه النظرية المدخل لدراسة مسألة الوحى والعقل عند البطليوسى فذلك لما لها من أهمية فى التعرف على مدى تأثر فيلسوفنا بهذه النظرية وموقفه منها .

دور العقل أو النفس الفلسفية عند البطليوسى :-

دور العقل أو النفس الفلسفية لدى البطليوسى هو معرفة الحقيقة التى تنشدها الفلسفة ومعرفة أسباب الأشياء وعللها يقول البطليوسى خواص هذه النفس محبة العلوم الفلسفية التى لا يراد منها أكثر من الوقوف على حقائقها فقط والحرص على معرفة أسباب الأشياء وعللها والأستدلال لظواهر الصور على بواطنها ومعرفة مراتب الموجودات (

فى) الوجود وكيف انبعثت بعضها من بعض لما سرى معها من (وحدانية) الله تعـالى حصل لكل موجـود وذات ينفصل لـها من ذات موجـود آخر (130) ... .

وعن طريق تحصيل النفس الفلسفية لهذه الأمور يقول البطليوسى هذه الأمـور كلها من خاصة النفس الفلسفية أن تعـرفها بعضها على جهة التصـور وبعضها على جهة التحقيق من غير تصورولكن ليست كل نفس تتعاطى الفلسـفة تتهيأ لها أن تعرف ذلك كله ولكن يعرف بعضه وإنما تتهيأ معـرفة هذه الأمور على كمالها للنفـس التى أتفق لها فى نظرتها وكونها إستعداد لقبول ذلك (131) .

فكأن النفس الفلسفية يتهيأ لها هذه الأمور من منطلق أن تعـرف الأشياء معرفة عقلية فى سياق عللها أو أسبابها .

والعقل عند البطليوسى محدود القدرة فهو يقف عاجزاً أمام بعض الأمـور التى تعلم بطريق الوحى وحده .

دور النفس النبوية :

يضع البطليوسى النفس النبـوية فى مرتبة أعلى من النفس الفلسـفية من حيث كونها قادرة على الأتصال بالعقل الفعال وتلقى الـوحى ، وهنا يتفـق البطليوسى مع الفارابى فى مسألة الأتصال عن طـريق العقل الفعال غير إنه يخـالفه فى مسألة علو النفس العاقلة أو الفلسفية التى هى عنده أشرف النفوس التى فى عالم الأركان وأعلاها

وهى السائسة المدبرة لسياسة النفوس ولا يتفق أن توجد إلا فى ذوى الفطرة المتكاملة (132) فكما خلق الله فطراً ناقصة يحتاج إلى التقويم والتصحيح فقد خلق فطـراً كاملة مهمتها إكمال الفطر الناقصة بوضـع السنن والتشريعات وتعليمنا ما يعجز العقل عن علمه ومعرفته .

ويسوق البطليوسى قولاً ينسبه إلى إفلاطون عن عجز العقل عن فهم ما جاءت به الشائع فيقول على لسان إفلاطون " نحن عاجـزون عن فهم ما جاءت به الشـرائع وإنما نعلم منه يسيراً ونجهل كثيراً (133) " .

وفى نفس السياق ينسب إلى أرسطو قـوله بإننا ينبغى أن نسلم بما جـاءت به الشائع ويأمر بالتأديب لمن تعرض لتعليل أوامرها ونـواهيها وتعاطى الخـوض فيها (134) .

ومن ثم فإنه يذهب إلى أن النبوة ليست أكتساباً بالنظر للإستـدلال وإنما إلهام عن طريق الوحى وفى ذلك يقول عن النفس النبوية وطريقة تلقيها للوحى وهذه النفس لا تحتاج فى أكتساب المعارف والعلوم إلى المقاييس والمقدمات كما تحتاجه النفـوس الفلسفية .. فقد أكمل الله تبارك وتعالى الفطرة فى أصل خلقتها ليسوس العالم بواسطتها وهذا يوجب أن تكون النبوة إلهاماً لا اكتساباً (135) وذلك خلاف ما ذهب إليه الفارابى من أن النبوة أكتساباً عن طريق النظر والتأمل وأعمال العقل وهو طريق يعلـو عنده على طريق المخيلة

أو الإلهام والطريق الأول هو سبيل الفلاسفة ، أما الثانى فهو وسيلة الأنبياء فى تلقى المعرفة عن طريق الأتصال بالعقل الفعال .

تعـــقيب :

يذهب البطليوسى ذهاباً صريحاً فى مسألة والعقل إلى تأييد ما يقوله الدين فى هذه الناحية ولهذا إمتدحه " ابن خاقان " حين تحدث عنه فقال كان له تحقق فى العلوم الحديثة والقديمة وتصرف فى طرقها القويمة ما خرج بمعرفتها عن مضمار شرع ولا تكسب عن اصل للسنة ولا فرع (136) .

وهو وإن كان قد اعلى من شأن النفس الفلسفية وحدد لها مكانتها وقدرتها على أكتساب المعرفة بأدواتها المعروفة من استنباط وإعمال للفكر، إلا إنها لا ترقى عنده إلى مرتبة النفس النبوية التى تتلقى الوحى عن طريق الإلهام لا بأتصالها بالعقل الفعال

وإن العقل عنده محدود القدرة ، إذ يقف عاجزاً أمام بعض الأمور التى تعلم بطريق الوحى وحده .

وبذلك يكون البطليوسى قد حل مشكلة التعارض بين العقل والوحى فأبقى للعقل دوره ومكانته وأحتفظ للنبوة بمكانتها فى مجال الشريعة الإسلامية .

المسألة الرابعة : موقفه من آراء فلاسفة اليونان فى مسألة التوفيق :

يشير البطليوسى فى أكثر من موضع من كتابه " الحدائق " إلى علو قدر فلاسفة اليونان ، وأن آراءهم توافق حقيقة الشرع فى أمور التوحيد وشمولية العلم الإلهى .

فيقول فى مسألة علم الإنسان " يبدأ بشىء لا مادة له ، وينتهى بشىء لا مادة له (137) " فبداية المعرفة تأمل الإنسان لذاته اى تأمله لصورته الناطقة ثم يترقى حيث يصل إلى مرتبة العقل الفعال الذى صدرت عنه المعارف ، فكانت صورة الإنسان أكمل الصور الطبيعية ولا مرتبة بعدها إلا أن يتجوهر بالمعارف فيلحق بمرتبة المعقولات المجردة من الهيولى والمادة الشبيهة بالهيولى (138) .

ويعقب البطليوسى على ذلك قائلاً : فهذا مذهب ارسطاليس(139)، وإفلاطون وسقراط ، وغيرهم من مشاهيرالفلاسفة وزعمائهم القائلين بالتوحيد وأما الفلاسفة المجوس فزعموا أن العقول المفارقة للمراد تترقى ايضاً بعضها إلى مرتبة بعض حتى يصيراعلاها فى مرتبة البارى – عز وجل – تعالى الله عما يقول الجاهلون علواً كبيراً (وهذا) القول كفريحت عن أرسطاليس وجميع من ذكرناه لأنه يوجب إستحالة البارى (140) .

وفى مسألة خلود النفس – والتى سيأتى ذكرها – فيرى أن النفس الناطقة باقية حية لا عدم لها ، يقول البطليوسى إن هذا هو مذهب سقراط ، وأرسطو وإفلاطون وسائر زعماء الفلاسفة وعلى ذلك تدل الشائع كلها .

وعلى ذلك فإن ما ذهب إليه البطليوسى هو فى جوهره محاولة يهدف من ورائها إلى جعل هؤلاء الفلاسفة القدماء وآرائهم فى هذه المشكلات الفلسفية الأساسية لا تخرج عما جاء به الإسلام وأن مقتضى العمل لا يخالف نصوص الشرع .

المسألة الخامسة : (خلود النفس) :

مسألة خلود النفس وما يلحق بها من مشكلات البعث والثواب والعقاب وغيرها من المشاكل التى شغلت الفلاسفة والمتكلمين فى معظم مباحثهم عن النفس الإنسانية .

وما يعنينا هنا هو مسألة بقاء النفس بعد مفارقة الجسد بالموت وسنعرض فى إيجاز لموقف فلاسفة الإسلام فى هذه المسألة :

1- عند فلاسفة اليونان :

1- موقف إفلاطون :

تعد دراسة إفلاطون لمسألة خلود النفس من الدراسات التى اثرت تأثيراً عميقاً فى الفكر الفلسفى الإسلامى وخاصة عند الشيخ الرئيس ابن سينا .

والواقع أن إفلاطون لم يكن لديه فكرة واضحة تمام الوضوح عن خلود النفس إلى أن بدأ فى كتابة محاورة " فيدون " (141) والتى صور فيها الأيام الأخيرة لحياة سقراط بعد الحكم عليه بتجرع السم ومناقشة سقراط لتلامينه وأتباعه فى مصير النفس بعد الموت وتأكيده على أن الفيلسوف لا يهاب الموت مادام موقناً بأن الجسم عائق للنفس عن تلقيها للحكمة والمعرفة والنفس حينما تنقطع عنها عوائق البدن فإنها تصل إلى إدراك الحقائق الثابتة أى المثل (142) فكأن النفس عند إفلاطون حبيسة فى الجسم مضغوطة فيه وهو لها كالقفص أو السجن المظلم وإن لا سبيل إلى الخلاص إلا بالمعرفة الحقة أى بالفلسفة التى تحررالنفس فتطلق من أسرها إلى عالم الخلود .

وتأكيداً على ذلك يقول إفلاطون فى كتاب الربوبية المنسوب خطأ إلى ارسطو وقد ذم وأزدرى إفلاطون إتصال النفس بالجسد فأن النفس إنما هى فى البدن كأنها محصورة كظيمة جداً لأنطق لها ، ثم أن البدن للنفس إنما هو كالغار (143) .

ويسوق إفلاطون عدة براهين على خلود النفس هى : برهان التضاد وبرهان المشابهة وبرهان المشاركة ثم برهان الحركة فبالنسبة لبرهان التضاد فالملاحظ لنا جميعاً أن الشيىء إذا زاد عن حده إنقلب لضده وإن الأكبر يتولد من الأصغر والأحسن من الأسوأ فهناك تبادل دائم بين الأضداد وينفى النفس فى هذا التنقل حيث لا يطرأ عليها الفناء (144) أو بمعنى آخر إذا كانت لنفس مبدأ الحياة فلا يمكن ان تقبل ضدها اى الموت ولذلك فالنفس لا تموت إنما تنحسر عن الشىء الذى كانت قد حلت فيه ويموت ذلك الشىء أما هى فتبقى خالدة (145) .

اما فيما يختص ببرهان المشابهة فيذهب إفلاطـون إلى أن النفس تدرك المثل والحقائق العامة الأزلية الباقية والشبيه وحده هو الذى يدرك الشبيه فـلابد ان يكـون للنفس ما للمثل من ثبوت وبقاء (146) .

وبالنسبة لبرهان المشاركة فالنفس عند إفلاطون مشاركة للحياة بذاتها ومنـافية للموت بطبعها فهى بحسب مدلولها وحقيقتها حياة ولا يمكن أن تجتمع فى ماهية واحدة ضدان فالنفس حياة فقط ولا تقبل الموت بحال .

أما برهان الحركة فمؤداه إنه إذا كانت الأشياء غير الحسية غير متحركة بذاتها بل تتحرك بتأثير قوة من الخارج فإنه يجب أن يكون هناك شيء يتحرك بذاته لتحركها والحركة بطبعها ازلية فينبغى أن يكون محركها أزلى أيضاً بذاته وطبعه وهو النفـس وعليه فهى أزلية وخالدة (147) .

2- مـوقف أرسـطو :

أما موقف أرسطو فإنه مغايرلموقف إفـلاطون فالكائن الحى عنده – كسـائر الموجودات الطبيعية – يتألف من مادة وصورة على إنه يطلق على المادة فى الكـائن الحى أسم " الجسـم " وعلى الصورة أسم النفس فالجسم والنفس للكائن الحى بمثـابة المادة والصورة للكائن غير الحى ويعرف ارسطو النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى له حياة أو ذو حياة بالقوة والجسم الذى هذا هو شأنه جسم عضوى (148) ويشبه ارسطو علاقة الجسـم بالنفس بعلاقة العين بالإبصار ، يقول أرسطـو لو كانت العين جسماً لكان البصرروحها لأن البصر هو ما هية هذه العين أو جـوهرها الذى ينـاظر تعريفها ولأن العين مادة البصر وحين تفقد العين البصر فلا تعد عيناً إلا تجاوزاً ولا تكون عيناً حقيقة أكثر من عين تمثال أو صورة (149) .

وكما أن الحدقة وقوة البصر يتكون منهما العين كذلك النفس والجسـم ، لأنها صورة الجسـم وفعله (150) أى فعل الجسم العضوى وتشكل معه كائناً حياً واحداً كما يؤلف الشمع والصورة المطبوعة عليه جسماً واحداً غير متجزيء (151) .

يستتبع هذا أن النفس لا يمكن أن تكون مفارقة للجسـم ، ولذلك فلا معنى لخلود النفس بعد فساد الجسم وفنائه على أن ارسطـو يعتقـد أن العقل الفعال – وهو أسمى جزء من أجزاء النفس الإنسانية – خالد لإنه ليس فعلاً لأى جزء من أجزاء الجسم .

يقول ارسطو فى ذلك – دون أن يقدم تفسيراً لما يقـول – " لن جزءاً معيناً من النفس وهى النفس الفاعلة (عقل بالفعل) عنصر قائم بذاته غرس فى النفـس ومن ثم فهى خالدة لا تفنى وإن البدن ليس إلا آلة تستخدمها النفس (152) " .

وهكذا ظهرت مسألة خلود النفس أو فنائها فى الفكر الفلسـفى القديم متمثلة فى نزعتين :

الأولى : إفلاطـون يتسـم بالروحانية ويرى أن النفس أزلية خـالدة وجدت قبل البدن وتحيا بعد فنائه .

والثانية : أرسطية يرى إشباعها مع المعلم الأول أن النفس حادثة تخلق مع البدن ولا يمكن أن توجد بإستقلال عنه (153) وسنرى كيف أثرت هاتين النزعتين فى المتكلمين والفلاسفة على حد سواء .

ب – المتكلمون والفلاسفة الإسلاميون :

لم يتعرض المتكلمون الأوائل لمسألة خلود النفس الإنسانية كما إنهم لم يحاولوا الأحتجاج على وقوعه بأدلة عقلية وبراهين فلسفية .

فالفخر الرازى بعد مناقشته لأدلة ابن سينا على خلود النفس يرفض الأخذ بها لعدم إقتناعه بها ويؤكد على أن الطريق الوحيد لإثبات خلود النفس هو وقوعه شرعاً وإنه أمر " اطبق عليه الأنبياء والأولياء والحكماء (154) " .

اما الغزالى فقد تأثر ببراهين ابن سينا وأخذ بها فى مقاصده ودمجها فى برهنته على وجود النفس وتجردها (155) .

إلا إنه عاد فى " التهافت " فوقف المسألة التاسعة عشرة "أبطال قول الفلاسفة أن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وإنها سرمدية لا يتصور فناؤها (156) " ويشرع بعد ذلك فى تفنيد أدلة ابن سينا المثبتة للخلود ثم يناقشها دليلاً دليلاً .

اما الفلاسفة وفى مقدمتهم الفارابى فنلمح لديه إضطراباً وتناقضاً فى مسألة خلود النفس فيقول بالخلود مرة وينكره أخرى فمرة يذهب مع إفلاطون إلى أن النفس العاقلية هى جوهر الإنسان عند التحقيق وإنها لا تفنى بفنائه فهى مفارقة باقية بعد الموت فليس فيها قوة قبول الفساد (157) وهو يذهب فى قول أخر إلى أن النفوس الإنسانية صور لأجسامنا ولما كان يرى أن المادة هى السبب الذى يؤدى إلى أختلاف الأفراد فيما بينهم فإنه لم يتردد فى الجزم بفناء النفوس الخيرة العارفة عنده هى وحدها التى تبقى – كما أشرنا – وتدخل العالم العقلى وكلما زادت درجتها فى المعرفة فى هذه الحياة علا مقامها بعد الموت بين النفوس وزاد حظها من السعادة الروحية فى عالم الخلود (158) .

أما ابن سينا فقد تكاملت لديه الصورة العقلية على خلود النفس فقد سلك طرقاً مختلفة فى إثبات خلود النفس صارت فيما بعد الأصول التى أعتمد عليها المتأخرون من الفلاسفة والمتكلمين فى البرهنة على الخلود سواء فى المشرق أو المغرب .

ويجيىء بحث ابن سنا فى الخلود من منطلق الضرورة الدينية والحاجة الفلسفية بهدف التوفيق بين النقل والعقل أو بين الدين والفلسفة (159) .

ويسلك ابن سينا فى البرهنة على خلود النفس سبلاً شتى ويمكننا أن نجمل هذه البراهين فيما يلى :

1- برهان الإنفصال :

ومؤداه ان الأتصال القائم بين النفس والجسم هو اتصال عرضى فهى لذلك لا تفنى بفناء البدن لأن كل شيء يفسر بفساد شيء أخر ينبغى ان يكون متعلقاً به بشكل ما ، والنفس منفصلة فى وجودها عن البدن فهى " لا تموت بموت البدن ولا تتقبل الفساد أصلاً أما إنها لا تموت بموت البدن فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر متعلق به نوعاً من التعلق (160) "

وعلى ذلك فالعلاقة بين النفس والجسم ليست علاقة اقتران فى الوجود لأنها

جوهر قائم بذاته ولا علاقة اللاحق فى الوجود لأن هذه التبعية تستلزم أن تكون معادلة له ولا يمكن أن نتصور هنا أية صورة من العلية ولم يبق إلا أن تكون العلاقة بينهما علاقة السابق فى الوجود فالنفس سابقة والجسم لاحق (161) .

2- برهان البساطة :

ومؤداه أن النفس جوهر روحانى واحد وبسيط لا قسمة فيه وموجود هذه طبيعته لا يعتريه فناءاً أو فساد ، والنفس لا تقبل الفساد ولأنها بسيطة موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء كان البسط فعلاً وقوة فى آن واحد وهذا محال فى البسائط لأن حصول أمرين متنافيين لا يمكن أن يتم إلا فى محلين متغايرين وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط ولكنها حياة بفطرتها وطبيعتها فلا يمكن أن يكون فيها إستعداد للفناء ولا أن تقبل الفساد بحال (162) .

وقد حظى هذا البرهان بالإنتشار والتأثير فيمن جاءوا بعده إلا إنه كما يرى الدكتور مدكور- فرض يفترضه ابن سينا ويعوزه الدليل وهو موضع البحث والمناقشة والأخذ والرد (163) لذلك ، فقد لجأ ابن سينا إلى برهان ثالث .

3- برهان المشابهة :

يقوم هذا البرهان على القول بأن النفس تدرك المعقولات الكلية المجردة التى لا يجوز إدراكها بآلة جسمانية بل اللازم أن يكون المدرك لها جوهر قائماً بنفسه ليس بجسم ولا منطبع فى جسم ومن ثم فالنفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة والنفوس الكلية وهذه باقية خالدة فكل ما شابهها خالد خلودها وهى صادرة عن العقل الفعال واهب الصور وهو جوهر عقلى أزلى باق ويبقى المعلوم ببقاء علته (164) فالصور العقلية بسيطة غير منقسمة لزم أن يقوم فى حل بسيط غير منقسم .

يقول ابن سينا فى النجاة " بيد أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضاً قوة فى جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من الأنقسام ثم يتبعه سائر المجالات (165)" وواضح أن هذا البرهان يستمد قيمته من الميتافيزيقا السينورية القائمة على نظرية العقول العشرة .

نخلص مما سبق إلى أن برهنة ابن سينا على خلود النفس متأثرة فى جملتها بالبرهنة الإفلاطونية – كما أشرنا – وهذا يدلنا على مدى تأثير محاورة فيودن تأثراً كبيراً فى فلاسفة الإسلام فيما يختص بمسألة خلود النفس .

فإن كان الفارابى قد ذهب فى هذه المسألة إلى تقسيم النفوس إلى قسمين : عارفة خيرة وهى وحدها الخالدة وجاهلة مرتبطة تفنى بفناء الجسم فإن هذا الأمر عاب عليه فيما بعد بعض مفكرى الأندلس وعدوه هفوة كبرى لأن النفوس جميعاً فى رايهم خالدة (166) .

وهذا ماجعل ابن سينا يتدارك هذا النقص ويبرهن على الخلود برهنة مفصلة لم يقتصر تأثيرها على المشرق العربى ، بل أمتد إلى المغرب وظهرت بخاصة البطليوسى فى براهينه على خلود النفس ومن بعده موسى بن ميمون الذى تأثر بفيلسوفنا فى هذا الجانب (167)

النفس وخلودها عند البطليوسى :

1- ماهية النفس :

بدأ البطليوسى حديثه عن النفس ببيان ماهيتها : بأنها جوهر باق لا ينحل بإنحلال الأجسام وإنها عند مفارقتها للجسم تكون فى نهاية الكمال والتمام إلا أن تكون لها أعمال قبيحة فتبقى معذبة (168) .

" فالنفس حية بالطبع لابد فى طبعها قبول العلوم والمعارف (169)" فهى حية بالطبع ميتة بالعرض والجسم ميت بالطبع حى بالعرض وعند الموت تعود النفس إلى طبيعتها وهى الحياة وتتخلص من الموت الذى لزمها مع البدن .

ويرى البطليوسى أن الروح الذى تحدثت عنها الشرائع ليست إلا النفس التى تكلم عنها الفلاسفة (170) والأسماء لا يلتفت إليها وإنما يلتفت إلى المعانى (171).

وتقع النفس عنده فى عالم المعقول وتلى العقل الفعال من حيث الرتبة وتماثل العقول المجردة من حيث إنها ليست بجسم كما تختلف عنها فى إنها توجد مع الجسم وقد أكسبها ذلك شقاء وظلاماً لأن طبيعة الجسم تختلف عن طبيعتها مما يحجب عنها صور العالم العقلى الذى صدرت عنه ولا يمكنها أن تستعيد سعادتها إلا إذا تجردت عن العالم المادى وإستضاءت بضوء العقل وهى فى ذلك بمنزلة رجل حصل فى ظلمة فهو لا يرى جسمه ولا غيره فإذا اضاء له الجو وسرى فى عينه نور الشمس راى حينئذ جسده وما حوله من المجسمات كذلك النفس تمنعها ظلمة الجسم من رؤية ذاتها ورؤية الصور العقلية المجردة فإذا أفاض عليها العقل نوره رأت ذاتها وغيرها من المعقولات (172) .

واضح أن البطليوسى قد تأثر بآراء إفلاطون والفارابى وابن سينا فى ماهية النفس وما يتعلق بطبيعتها والأصل الذى صدرت عنه وعذابها عند اقترانها بالجسم وعدم رؤيتها للحقائق .

2- مراتب النفس :

يقسم البطليوسى النفس فى مطلع " الفصل السابع " من كتابه الحدائق إلى ثلاثة أقسام (173) : -

النفس النباتية الشهوانية : ومن صفاتها طلب الغذاء والتلذذ بوجوده والألم لفقده ووظيفتها حفظ الشخص عن طريق الغذاء وحفظ النوع عن طريق التناسل والتكاثر ومن ثم فإنها تقوم بجميع الوظائف المتصلة بهذا من هضم للغذاء وإمتصاص له ونمو وإخراج (174) .

النفس الحيوانية (الغضبية): ويسميها أحياناً " بالهيمية" والشيطانية والإمارة بالسوء لأنها تأمر بمساوىء الأخلاق والقبائح (175) ومن خواصها : شهوة النكاح ، والرئاسة ، وهى تقود الحركة الألية والأختيارية كما إنها توجه الحواس الخمس .

النفس الإنسانية (الناطقة) : ويطلق عليها أحياناً النفس العاقلة أو " الملكية " التى تأمر بمحاسن الأخلاق وتحض على الفضائل ومن سماتها ووظائفها الروية والفكر ومحبة العلم والمعرفة .

3- خلود النفس :

يرى البطليوسى أن العدم يلحق النفس النباتية والحيوانية ولكن النفس الناطقة حين تتحرر من البدن لا تعدم بعدمه وإنما هى خالدة ويرى أن هذا هو مذهب الفلاسفة القدماء ويطابق ما ود فى الشرع يقول البطليوسى النفوس ثلاثة : نباتية ، وحيوانية ، وناطقة ، فأما النفس النباتية والنفس الحيوانية فلا نعلم خلافاً فى عدمها لعدم الجسم وإنما وقع الخلاف فى النفس الناطقة وهى العاقلة المميزة فزعم قوم إنها تعدم عند فراقها للجسم كعدم النباتية والحيوانية وقال قوم إنها باقية حية لا عدم لها وهو مذهب سقراط وأرسطو وإفلاطون وسائرزعماء الفلاسفة وعلى ذلك تدل الشرائع كلها (176)

براهين خلود النفس عند البطليوسى : -

1- برهان التباين بين النفس والجسم :

ومؤداه أن إنغماس الإنسان فى الشهوات يمنعه من ممارسة التأمل ومزاولة الحياة الروحية وتزيد قدرة الإنسان على تصورالحقائق المجردة كلما انسلخ من قيود بدنه ومن ثم فإن النفس عند الموت تكون أقدر على إدراك الحقائق نظراً لزوال القيد المادى .

يقول البطليوسى أن ميل الإنسان إلى الشهوات الطبيعية والأهواء واللذات الجسدية تمنعه من تصور الحقائق وقبول المعارف وتكسب ذهنه بلادة وإقلاله من ذلك يفيد ذهنه حده ويعينه على قبول المعارف وتصور الحقائق فدل ذلك على إذابة الطبيعة للنفس الناطقة وإنها كما انسلخت منها كانت أكثر تمييزاً وأوضح معرفة فنتج من هذه المقدمات أن تكون عند الموت

أصبح تمـييزاً وأبصر للحقائق لإنسلاخها من جميع المادة ولا يكون التمييز والتصور إلا لحى فالنفس إذاً حية بعد الجسم (177) .

ثم يورد البطليوسى للتدليل على ما سبق نصوصاً من القـرآن فى محـاولة للتوفيق بين الفلسفة الإفلاطونية والعقيدة الإسلامية فى قوله سبحانه وتعالى " لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد " (178) وقـول نبينا (179) عليه السلام " الناس نيام فإذا ماتوا إنتبهوا " .

وهذا البرهان يتشابه مع ما ذهب إليه الفارابى إلى أن الإنسان كلما إنسلخ من الماديات صار جوهره قريباً إلى الله فأصبح تصوره للحقائق اكثر صفاء وأعظم كمـالاً وإن هذا التعقل من فعل النفس العاقلة (180) .

كما أبرز ابن سينا الفكرة ذاتها عند حديثه عن خلود النفس (181) .

2- برهان القوة والفعل :

يعتمد هذا البرهان على مفهوم ارسطـو للقوة والفعل فكل موجـود بالفعـل من الأشياء الطبيعية فقد كان موجوداً بالقـوة فكلما كان مـوجوداً بالقـوة ثم وجد بالفـعل يخرجه شىء آخر هو موجود بالفعل .. فإذا ثبت هذا قلنا ان بعض الأجسام حى بالقوة لم يصر حياً بالفعل فمخـرجه إلى الحياة جوهـر آخرغيره حى بالفـعل والجسـم إنما يصير حياً بمقارنة النفس له فالنفس إذا حية بالفعل وما هو حى بالفعل لا يعـدم الحياة فالنفس إذا لا تعدم الحياة (182) .

3- برهان إستغناء النفس عن الجسم :

النفس فى حاجة إلى الجسم لتحصل منها الصـورالعقلية فإذا تم ذلك بطـل إعتمادها على الجسـم ويتبع هذا أن الحـواس ما هى إلا أدوات لها دورها المرحـلى فى الإدراك والنفس لا تعتمد عليها بعد مفارقة الجسم يقول البطليوسى نفوسنا الناطقة إنما تفتقر إلى الحواس الجسـدية مادامت عارية من الصور العـقلية فإذا حصلت منها صورة من الصور العقلية لم تحتاج إلى إستعمال الحاسة التى كانت تتـوصل بها إليها فيدل ذلك على أن النفس الناطقة إستقـلالاً بذاتها تستغنى به عن الجسـم وأن أعضاء الجسم إنما هى آلات لها تلتقط بها معارفها فأنتج من لك أن النفس الناطقة إذا تجوهرت وحصل لها العقل المستفاد لم تحتاج إلى التعلق بالجسم (183) .

4- برهان تحصيل الصور المجردة فى النفس :-

يرى البطليوسى أن نفوسنا تجد الأشياء الهيولية مصورة فى ذواتها عند مغيب الأشياء المصورة عن حواسنا وكذلك نرى الأشياء حال نومنا وما تراه نفوسنا من ذلك فى حالى اليقظة والنوم إنما هى صور مجردة من هيولاها فيثبت بذلك أن الصـور لها وجود فى الهيولى ووجود خلو من الهيولى ولو لا ذلك لم تتمكن نفوسنا أن تجد صورة لها فى هيولاها

وإذا ثبت ذلك لم يستنكر وجود الإنسان بعد الموت صورة مجردة من الهيولى ولم يمنع من ذلك مانع (184) .

5- برهان تحصيل النفس للمعرفة :

يؤكد هذا البرهان على ان معارف الإنسان تزيد كلما تقدم به الزمن وأن النفس هى المنوط بها تحصيل المعارف وما جسم الإنسان وحواسه إلا واسطة فقط يقول البطليوسى : الإنسان بالمشاهدة يبدأ طفلاً لا يعلم شيئاً ثم لايزال كلما نشأ يترقى فى المعارف وتكثر المعقولات فى نفسه حتى يصير فيلسوفاً حكيماً فـلا يخلو ما يستفيده من التمييز والمعرفة أن يكون من قبل جسمه فقط أو من قبل نفسه فقط أو من قبلها معاً فإن كان من قبل جسمه فيجب ان يكون الإنسان ضخم جسمه وكثرت مادته كان اشد تهيؤاً لقبول المعارف وكلما ضأل وقلت مادته كان أبعد عن قبول المعارف ونحن نرى الأمر بالعكس من ذلك لأنا نرى من به السل والنبول ينقص جسمه كل يوم وذهنه باق على كماله (وينتج من ذلك) أن ما يستفيده الإنسان من التمييز والمعارف إنما هو من قبل النفس فقط (185) .

6- برهان تحصيل النفس للفضيلة :

يقول البطليوسى : النفس الناطقة تناقض النفس الحيوانية لأنها ترغب فى كسب الفضائل وإخراج الرذائل وتزهد فى الملذات الجسدية وترغب فى الملذات العقلية والنفس الحيوانية بعد ذلك ولذلك سميت بهيمية فإن كان لائقا للنفس الناطقة بعد فراقها الجسد ولا لها حياة أخرى تحيى فيها ثمرة ما كانت منه تسعى وعليه تحرص فالنفس الحيوانية إذا أشرف من الناطقة وما تـأمر به النفـس الحيـوانية من الأستغراق فى الشهوات هو الصواب والعقل وما تأمر به النفس الناطقة هو الخطأ والجهل وهذ قلب للمعقول وعكس ملا تقتضيه الحكمة (186) .

وهذا البرهان كما نرى يتأسس على ملاحظة أن الإنسان فى نفسه الناطقة التى تأمر بفضائل الأخلاق والزهـد وتنهاه عن الأنغمـاس فى الشـهوة إنما تناقض النفس الحيوانية (البهيمية) التى تأمره بعكس ذلك فإذا لم تكن هناك حياة أخرى تسـعد فيها نفسه الناطقة فيكون ما تأمريه النفس الشهوانية من اللذات هو الأفضل والأصوب لكن نفسه هذا يخالف الحكمة ويجافى الصواب .

7- برهان البساطة والتركيب :

يقـول فيه البطليوسى كل شىء مـركب من بسـائط فإنه ينحل إلى بسـائطه والإنسان مركب من شـيئين : روحانى وجسـمانى ونحن نرى الإنسان إذا مات لحق جسمه بجسـمانى مثله فكذلك روحانيته يجب أن تلحق بروحانى مثلها وقد صـح فيما قدمناه من البراهـين السالفة أن ذلك الروحـانى هو الذى تفيد جسـمه الحياة وإنه حى بالفعل بعد مفارقته الجسد لا يعدم الحياة (187) .

ولقد تداول كثير من الفلاسفة بزعامة إفلاطون فكرة هذا البرهان على اعتبار أن البسيط لا ينحل ولا يفنى وأن الذى يفنى وينحل هو المركب من الأشياء (188) .

8- برهان عدم قبول النفس للفساد :

ومؤداه أن الجسم غير حساس بذاته وجوهره لأنه يعدم الحس عند الموت أما النفس فهى حساسة بذاتها وجوهرها وماكان حساساً بذاته وجوهره بطل أن يعدم الحياة فالنفس اذن حية بعد فراق الجسم (189) .

ولقد سبق أن تناول ابن سينا أيضاً هذا البرهان حيث تحدث عن خاصية النفس التى تعمل بشكل مستقل فهذا البرهان يعد طرفاً مكملاً للبرهان الأول والثالث (190) .

تعـــقيب :

نخلص مما سبق إلى أن البطليوسى عنى بذكر ثمانية براهين فلسفية على لقاء النفس بعد مفارقة الجسد وهذا ما لا يتنازع فيه أحد من رجال الـدين وهو كما يـرى مذهب سقراط وإفلاطون وارسطو(191) وسائر زعماء الفلاسفة الإغريق .

ونلاحظ على هذه البراهـين ما يلى :

1- أستخدم البطليوسى فى هذه البراهين مفهومات فلسفية معروفة مثل القـوة والفعل والبسيط والمركب والجوهر والعرض .

2- كما استخدم فى بعض البراهين نصوصاً دينية من القرآن والسنة .

3- استخدم المفاهيم النفسية فى براهينه وخاصة فى معالجته للعمليات الـذهنية متأثراً فى ذلك بالشيخ الرئيس ابن سينا .

4- إن إفلاطون وتابعه عليها ابن سينا لإثبات خلود النفس إلا إنها تتسم بالسـهولة والوضوح (192) .

5- يغلب على هذه البراهين الطابع الفلسفى لأن البراهين الشرعية – من وجهة نظره – لا تليق بهذا الموضوع ولعل ذلك يرجع إلى أمرين :

أ- أهمية القول بخلود الروح الذى يترتب عليه الجزاء الأخروى كما جاء فى الدين .

ب- ما هو معروف عن الفارابى من تردده فى القـول بالخلود أو فناء الـروح بفناء الجسد وهذا جرى أن يثير رجال الدين .

وعلى الجملة فإن براهين البطليوسى على خلود النفس جاءت معبرة عن التقاء الأراء الفلسـفية بالأراء الدينية وعدم .. تعـارضها معها وهو أن خالف الفارابى وابن سينا فى بعض المسائل وخاصة مسألة العلم الإلهى فإنه خالفهما التـوفيق بين الـدين والفلسفة لا لمجرد التشهير بهما ورميهما بالكفر .

وقد جاءت آراءه فى التوفيق مقبـولة فى الأندلـس من حيث إنها تمثـل أولى محاولات إبراز الوحـدة المطلقة للحقيقة والتى كان لها أثرها الواضـح فيما يعد لدى مفكرى الأندلس عند ابن طفيل وفيلسوف قرطبة ابن رشد .

القسم الثالث

محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة

بعد ابن السّيد البطليوسى وبيان أثره فيها

- تأثير ابن السّيد البطليوسى فى ابن طفيل .
- تأثير ابن السّيد البطليوسى فى ابن رشد.

من عرضنا السابق لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة لدى البطليوسى نجد إنه من أوائل من سعوا إلى هذا التوفيق بين الحكمة والشريعة فى المغرب العربى فقد ندب نفسه لهذه المهمة مثل ابن طفيل وابن رشد وغيرهم من فلاسفة المغرب .

والحقيقة إننا لم نعرف أن أحداً من فلاسفة المشرق الذين أثروا فى البطليوسى والذين عرضنا لآرائهم كان قد عنى بتخصيص رسالة من مؤلفاته لهذا الغرض على حين هذا فى المغرب مثل " حى بن يقظان " ابن طفيل وبعض المؤلفات التى خصها ابن رشد لهذه الغاية (" كفصل المقال" فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال) ومناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة (193) .

ولعلنا لا نهدف إلى عرض تفاصيل هذه المحاولات التوفيقية عند فلاسفة المغرب الذين أتوا بعد البطليوسى بقد ما نهدف إلى بيان إستمرار هذه المحاولات التوفيقية عند إثنين من أقطابها هما ابن طفيل وابن رشد وتأكيداً على إستمرار النهج الذين سلكه البطليوسى فى هذه المحاولة كسمة رئيسية وملمح بارز من ملامح الفكر الفلسفى فى المغرب والأندلس .

تأثير البطليوسى فى ابن طفيل : (ت: 581هـ / 1185م) :

عنى ابن طفيل عناية حقة بالتوفيق بين الدين والفلسفة حتى إنه يمكن أن يقال بأن الغرض من قصته " حى بن يقظان" كان إظهار هذا الأتفاق والتدليل عليه (194)

ومختصر القصة أن طفلاً وجد نفسه فى جزيرة جنوب خط الأستواء وحيداً فحنت عليه ظبية وأرضعته وأكملت تربيته ووجد فى الجزيرة كل ما تجود به الطبيعة من ماء وشجر وحيوان إلا الإنسان فهو الوحيد ولهذا كان يعيش فى الجزيرة مقلداً الطيور وباقى الحيوانات وإستطاع عن طريق التفكير أن يكتشف النار وفوائدها والكون وأسراره وسر النجوم وسر الموت والحياة سواء عن طريق التأمل أو عن طريق تشريح أجسام الحيوانات إلى أن توصل أخيراً إلى معرفة الله ، وعندما جاء إلى الجزيرة رجل مؤمن بشريعة نبى تفاهماً وإدركاً إنهما متفقان أن الإنسان إذا أرتقى يستطيع أن يدرك نور الحقيقة ويتصل بالله (195) وبعبارة أخرى لما التقى بطل القصة (حى) وقد وصل إلى الحقيقة بالنظر الفعلى (بأبسال) وقد عرفها من الدين وقص كل منهما على الأخر أمره ثبت لهما أن الحقائق التى وصل إليها العقل وعرفت بالوحى متطابقة تطابقاً تاماً .

ولهذا نرى المراكشى والمقرى يصفان ابن طفيل بالإجتهاد فى التوفيق بين الحكمة والشريعة (196) .

وسوف نحاول أن نشيرإلى ما جاء فى الرسالة من أفكارتتعلق بمحاولة التوفيق

فرق ابن طفيل بين طبيعة النفس التى تختلف عن طبيعة الجسم كما إنه يشير إلى المثال الإفلاطونى فالجسم عنده مركب من معنيين إحدهما يقوم منه مقام الطين

للكرة فى هذاالمثال والآخر يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها أو المكعب أو أى شكل كان به وإنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين وإن أحـدهما لا يستغنى عن الآخر، وهذا الشيء الذى هو بمنزلة الطين فى هذا المثـال هو الذى يسميه النظار المادة أو الهيولى (197) .

وهذه العبارة تدلنا على أن ابن طفيل متابعاً فى ذلك لأرسطو وفلاسفة الإسلام الذين سبقوه فقد ذهب إلى ان المادة لا توجـد بدون الصورة ، والصورة لا توجد بدون المادة (198) او الجسم بدون النفس بالمفهوم الإفلاطونى .

كذلك يؤكد ابن طفيل على جوهرية النفس الناطقة وذلك عنـدما تأمل " حياً " فى جميع أنواع الحيوانات لم يجد إنها شـعرت بالموجود الواجب وذلك على العكس منه إذ شعر هو بالموجود الواجب الوجود لقد أدرك إنه الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية (199) .

وإنه عرف الله سبحانه وتعالى بالجزء الشريف من تكوينه وهو النفس وهذا الجانب يعد ربانياً إلهياً لا يخضع للإستحالة ولا يلحقه الفسـاد ولا توصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتـوصل إلى معرفته بآلة سواه بل يتوصل إليه به (200) .

وفى هذا المجال نجد ابن طفيل ينتقد الفارابى فى تضارب آرائه فى بقاء النفس وفى سعادتها وفى حقيقة النبوة والأتصال كما فعل البطليـوسى فيشير إلى أن الفـارابى فى كتاب " المدينة الفاضلة " اثبت بقاء النفـوس الشـريرة (201) بينما صرح فى " السياسـة المـدنية " بأنها منحلة وصائرة إلى العـدم ثم يشيرإلى قول الفارابى فى " شرح كتاب الأخلاق " ان السعادة إنما تكون فى هذه الحياة الدنيا وحسب و" أن كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز "(202) ثم يأخذ عليه أخيراً نسب النبوة إلى كمال القوة المتخيلة وتفضيله الفلسفة عليها (203) .

اما فى مجـال العلم الإلهى فإنه يـذهب إلى ما ذهب إليه البطليـوسى من أن المخلوقات تصدر عن فاعل مختـار فى غاية الكمال وفوق الكمـال وإنه عالم بشـؤن خلقه كلاً وجزءاً لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات ولا فى الأرض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر (204) فعلم الله عنده شامل للكليات والجزئيات .

وينهج ابن طفيل بعد ذلك نهج البطليـوسى فى الدفاع عن الفلاسـفة فى إطـار محاولته التوفيقية حيث يؤكد على ان الفلاسفة تقودهم عقولهم إلى معرفة الحقـائق من غير حاجة إلى شرائع ووحى وقد أجاد وصف هذا فى جزية سـلامان وابسـال التى عجز اهلوهما وهم يمثلون طبقات العلماء والكلاميين والعامة عن فهم ما يعلمه "حى" بأسم الفلاسفة العقليين (205) .

ومن ثم فقد رفع "حى" المعرفة العقلية إلى مرتبة عاليـة فى قصته وجعلهـا مناظرة للمعرفة الإلهامية عن طريق الوحى بل تفوقها ومن ثم فإن الأتصال عنده هو إتصال عقلى نظرى وليس إتصالاً يقوم على الذوق والوجد والمشاهدة الكلية .

نخلص مما سبق إلى أن الدارس لقصة حى بن يقظان وخاصة فى المـواضع التى حاول فيها التوفيق بين المجال الفلسفى والمجال الدينى يلاحظ إنه كان مستفيداً فى مجال التوفيق من بعض الفلاسفة الذين سـبقوه ومن بينهم فى أغلب الظن فيلسـوفنا البطليـوسى .

فإذا كان ابن طفيل قد استفاد ممن سـبقوه بصـورة أو بأخرى فإنه قد أثر فيمن تلاه من فلاسفة المغرب وعلى وجه الخصـوص ابن رشد (206) ذاته فهـو الأخر قد استفاد من بعض المحاولات التى سـبقته ومن هذه المحاولات محـاولة البطليوسى ومحاولة ابن طفيل .

تأثير البطليوسى فى ابن رشد (ت: 595هـ / 1198م) :

ما يعنينا هنا فى مجال مقارنة فيلسوف قرطبة بسابقيه هو مدى تأثره بفيلسوفنا البطليـوسى فالمحلل لكتابات ابن رشد يجد أن بعض عناصرها مسـتفاد من كتـابات البطليـوسى فلقد توفى الأخير سنة خمسمائة وأربع وعشرين هجـرية وولد ابن رشد سنة خمسمائة وعشرين هجـرية ، وقد سبق لنا القـول أن آثار البطليـوسى كـانت متداولة فى الأندلس ويشـهد بذلك أصحـاب المصنفات وكتاب التراجم وهنـالك واقعة تشير إلى أثر كتاب " الحـدائق " فى أوساط الفلاسـفة والمثقفين فى الأندلس فقد ذكر ابن عربى إنه أطلع على كتاب " الحـدائق " وتأثر به وابن عربى معاصر لأبن رشد وكان شـاباً يافعاً حين تقـابل معه وكان أيضاً ممن حضروا جنـازته ويدل هذا على معرفة ابن رشد لمؤلفات البطليـوسى وتطابق نصـوص الفيلسـوفين من أثر معالجة الكـثير من القضايا وخاصة فى مجال التوفيق بين الدين والفلسـفة ولئن صح أن ابن رشد قد تأثر بالبطليـوسى فى هذا المجـال من منطلق السبق إلا إنه ينبغى أن يعترف لأبن رشد بأن كتاباته كانت أعمق وأشمل وأغزر .

فقد خصص ابن رشد لمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الوحى والعقل كتابيه " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الأتصال " و " الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة " ذلك فضلاً عما خصصه لها أيضاً من كتابه " تهافت التهافت " فى مناسبات مختلفة ومواضع عدة .

ونستطيع ان نقول من الأن بأن الفيلسـوف الأندلسى لم يعتد بالدين وحده دون العقل ولا بهذا وحده دون ذاك بل حاول – مثله فى هذا مثل كثير من سـابقيه – وممن أتوا بعده فى العصر الوسط والعصر الحديث أن يسـلك طريقاً وسطاً وذلك ببيان أن كلاً من الحكمة والشريعة فى حاجة إلى الأخرى .

وقد صدر ابن رشد فى بيان تلك العلاقة عن جملة مبادئ نوجزها فيما يلى :

1- الشريعة توجب التفلسف .

2- المعانى الظاهرة والباطنة للشريعة .

3- شمولية العلم الإلهى .

4- الصلة بين الوحى والعقل .

1- الشريعة توجب التفلسف :

يدلل ابن رشد على أن الشريعة توجب النظر الفلسفى كما توجب إستعمال البرهان المنطقى لمعرفة الله تعالى وموجوداته (207) وحث على ذلك بآيات كثيرة فى القرآن " فاعتبروا يا أولى الأبصار"(208) وأيضاً : " قل انظروا ماذا فى السماوات والأرض"(208) وقوله تعالى " هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون "(209) وقوله تعالى " يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً " (210) .

وبما أن الشريعة الإسلامية حق وبما أنها أوجبت النظر العقلى المؤدى إلى معرفة الله فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع إنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له (211) وإذا ادى النظر العقلى إلى ما يخالف ظاهر الشريعة أولناها على قانون التأويل العربى (212) .

وذلك لأن من المقطوع به - كما يقول ابن رشد - إن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهرالشرع أن هذا الظاهريقبل التأويل حتى لا يصطدم الشرع والعقل (213) ، كما إنه من الجائز أن يؤدى البرهان إلى نتائج تتفق وظواهر النصوص التى أجمع المسلمين على تأويلها او تتفق والمعانى الخفية الباطنة التى اجمعوا على أخذها حسب ظواهرها .

وعلى نفس النهج سبق البطليوسى ابن رشد فى تأويل الخطاب الدينى ليقترب به من الفلسفة ففى برهانه الفلسفى على خلود النفس بعد الموت وإنها تكون عند الموت أكثر تمييزاً وأوضح معرفة (214) ويستشهد بقوله تعالى " لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد "(215) ويؤول البطليوسى هذه الأية : بأن النفس عند مفارقتها للبدن تكون أكثر إبصاراً وفهماً للحقائق منها فى حياتها اليومية حيث عاشت جاهلة بفعل وقوعها فى أسارالبدن .

وأيضاً فى مجال معالجته لمسألة الصفات نقد الفرق الإسلامية التى أنكرتها أو قالت بحدوثها وختم بحثه بالقول : أن القرآن الكريم قد اثبت هذه الصفات ولا داعى لإنكارها كما قالت المعتزلة صنو ورديف للفلسفة ولا خلاف بينهما فى الغاية (216).

وفى معالجته للعلم الإلهى عرض رأيه الفلسفى فى القضية ثم ختم هذا بالآية القرآنية التى تقرر شمولية علم الله للكليات والجزئيات على حد سواء كما فى قوله تعالى " لايعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض " (217) .

2- المعانى الظاهرة والباطنة للشريعة :

كتب ابن رشد فى " فصل المقال " عن سبب ورود الظاهروالباطن فى الشرع " هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق "(218) ويحلل ابن رشد تباين الناس من حيث فهمهم للنصوص الدينية فيقول : وإذا تقرر هذا كله كنا نعتقد معشر المسلمين ان شريعتنا هذه الإلهية فإنها التى نبهت على السعادة ودعت إليها التى هى المعرفة بالله عز وجل وبمخلوقاته فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذى اقتضته جبلته وطبيعته بين التصديق وذلك أن طباع الناس متفاضله فى التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس فى طباعه أكثرمن ذلك ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية وذلك إنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عناداً بلسانه (219) .

ومعنى هذا أن الناس مختلفون فى الفطرة والعقول ولهذا تختلف إستعدادتهم وقدرتهم ووسائلهم إلى فهم وإدراك ما جاءت به الشريعة من المعتقدات وهم فى ذلك ثلاث طوائف : (220)

أ- الخطابيون وهم الجمهور الغالب الذى يصدق بالأدلة الخطابية .

ب- أهل الجدل ومنهم رجال علم الكلام وهم الذين أرتفعوا عن العامة ولكنهم لم يصلوا لأهل البرهان اليقينى .

جـ- وأخيراً البرهانيون بطبعهم وبالحكمة التى أخذوا أنفسهم بها .

ويمضى ابن رشد فى تفسير مواقف هذه الطوائف الثلاثة : فيفسر موقف عامة الناس الذين لا يفقهون النصوص إلا بالتخيل وليست البرهان فقال : والسبب فى ذلك أن الصتف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قبيل التخيل أعنى إنهم لا يصدقون بالشىء إلا من جهة ما يتخيلونه – يعسر وقوع التصديق لهم بموجود وليس منسوباً إلى شىء متخيل . (221)

وقال فى أهل البرهان هم العلماء الذين يؤمنون بالمعانى الخفية التى ضربت الأمثال والرموز لتقريبها للعقول وذلك بتأويل النصوص (222) .

وقد سبق البطليوسى إلى كل هذه المعانى فى محاولة التوفيق حيث يقول : لا فرق بين الفلسفة والشريعة فى الغرض المقصود وهو خلاص النفوس ووصولها إلى السعادة بعد الموت غير أن الفلسفة تعطى الأمور برهاناً وتصوراً والشريعة تعطيها إقتباساً وتخيلاً والعلة فى ذلك ان الناس لما اختلفت فطراتهم كان منهم الذكى والبليد ومن يمكنه النظر فى الحقائق ومن لا يمكنه وجعل الله للعلم طريقين : طريق برهان لمن حسنت فطرته وقوى عقله وتمييزه وطريق إقناع وتقليد لمن لم يكن له فطرة تهيئة لقبول الأمور على ما هى عليه

وهذا الطريق هو الأغلب على الناس .. والعلوم تنقسم إلى قسمين : قسم تقليد وإقناع لا يقدر الإنسان أن يقف منه على علة وعلم برهان نقف على علله وأسبابه (223) .

نلاحظ عند المقارنة بين نصوص ابن رشد والبطليوسى أن هناك تماثلاً فى تصورهما لعلاقة الفلسفة بالشريعة من جهة الوظيفة وهى إنهما سبيلان يسلكهما الإنسان إلى السعادة كما يتفق الفيلسوفان فى قسمتهما الناس تبعاً لفطرتهم وإستعداداتهم إلى صنفين : العامة وأهل البرهان وأن طرائق فهمهم للنصوص تختلف تبعاً لذلك فعامة الناس يحتاجون إلى طرائق متخيلة أما أهل البرهان فيحتاجون إلى طرائق عقلية مستندة إلى الأقيسة والحجج المنطقية وفضلاً عن التماثل بين الفيلسوفين فى الفكرة فإن بين العبارة تماثل ملحوظ .

كما خلص كل منهما من جهة أخرى إلى أن الشريعة حق وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فالنظر البرهانى لا يؤدى إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له (224) .

3- شمولية العلم الإلهى :

يقدم ابن رشد تصوراً فلسفياً مماثلاً لتصور البطليوسى لشمولية العلم الإلهى فهو يرفض مثله تماماً آراء الفرق الإسلامية التى عالجت المسألة كالمعتزلة والأشاعرة وغيرهما كما يرد على الغزالى فى إتهامه للفلاسفة بالقول : إن الله يعلم الكليات فقط أو بمعنى آخر لا يعلم سبحانه وتعالى إلا نفسه .

فمن جملة ما ذهب الغزالى فى أعتراضه على الفلاسفة فى مسألة العلم الإلهى قوله إن ذهاب الفلاسفة إلى القول بأنه لم يصدر عن الله مباشرة إلا العقل الأول فيجب إلا يعلم غيره (225) .

ويرد ابن رشد على هذا الأعتراض بأن علم الله يسبق العلوم فهو علة له وليس كعلم الإنسان الذى هو متأخر عن المعلوم ومعلوم عنه وإذا يكون علم الله فى غاية التمام والكمال كما يكون شاملاً لكل ما كان عنه مباشرة او بطريق غيرمباشرة (226)

كذلك فيما يختص بقول الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا أن الله يعلم الجزئيات على نحو كلى من منطلق وإعتقادهم أن أختلاف العلم يوجب التغير فى العالم وهذا ما لا يصح فى حق الله .

يذكر صاحب تهافت التهافت : إنه مادام الفلاسفة يرون أن الله يعلم أجناس الموجودات وأنواعها كلها – وإن كان هذا على نحو كلى كما يقولون – ولا يوجب هذا إختلافاً فى علمه ولا تغيراً فى ذاته فلم لا يجوز إن يعلم الله أيضاً الحالات والأمور الجزئية للشىء الواحد ودون أن يجرهذا إلى ما تخشون من التعدد فى العلم والتغير فى الذاتن وخاصة إنه

ثبت بالبرهان أن أختلاف الشيء الواحد بإختلاف الأزمان أدنى من أختلاف الأجناس والأنواع (227) .

بعد ذلك يضع ابن رشد قاعدة لدراسة العلم الإلهى خلاصتها : إن الله عالم بالأشياء جميعها ولكن علمه لا يمكن أن يوصف بإنه كلى وجزئى لأن هذين الوصفين ينطبقان على علم الإنسان وحده ولما كان العلم الإلهى ذا طبيعة مختلفة فإنه لا يوصف بما يوصف به علم الإنسان من تعلق بالكليات أو الجزئيات جاء فى فصل المقال ... كيف يتوهم على المشائين إنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات ؟... وليس يرون " يقصد المشائين" إنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذى تعلمه نحن بل ولا الكليات فإن الكليات المعلومة عندنا معلومة أيضاً عن طبيعة الموجود والأمر فى ذلك بالعكس ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بـ " كلى " أو " جزئى " (228) .

وفى موضع آخريقول وقد اضطرالبرهان أى إنه غيرعالم بها (يقصد الأشياء) بعلم هو على صيغة المحدث فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم (229) .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن البطليوسى سبق ابن رشد فى دفاعه عن الفلاسفة ورده على إتهامهم بالقول : أن الله لا يعرف إلا نفسه كما رد على إتهام آخر للفلاسفة بالقول : أن الله لا يعرف إلا الكليات بحجة إنه إذا عرف الجزئيات كان علمه حينئذ شبيهاً بعلم الإنسان ووجب فيه التكثر ومن ثم التكثر فى الذات الإلهية .

يقول البطليوسى فى كتاب الحدائق فى هذا الشأن يقال لمن زعم منهم إنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فمن أين فرقتم بين الأمرين ؟ فإن قالوا : لأن الجزئيات تدخل تحت الزمن وتتغير بتغيره وتحتاج فى معرفتها إلى الحواس الخمس والكليات التى هى الأنواع والأجناس لا تدخل تحت الزمان ولا تتغير بتغيره ولا تحتاج فى معرفتها إلى الحواس الخمس (كان) جوابنا عن هذا أن نقول لهم : ألستم تعلمون أن الإنسان إنما يعلم الكليات بمشاهدة الجزئيات الواقعة تحت الزمان والإستدلال عليها بالمقدمات ؟ فهل تزعمون أن الله تعالى يدرك الكليات بهذا السبيل ؟ فإن قالوا نعم شبهوه بالبشر وقلنا لهم : إذا جاز عندكم أن يشبه البشر فى علم الكليات فما الذى يمنعه أن (يشبههم) فى علم الجزئيات ؟ وإن قالوا لا يجوز أن يعلم الكليات على نحو ما يعلمها البشر وإنما يعلمها بنوع آخر من العلم ولا يكيف ولا يشبه علم البشر قلنا :

فما المانع أن يعلم الجزئيات بهذا العلم ولا فرق ؟ (230)

وعمدة هذا الباب أن البارى تعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء وتجتهد فى أن تعلم هذه الجملة بالبراهين الواضحة فإذا تقررت فى نفسك سقطت عنك هذه الوساوس

كلها لأنهم يقيسون الله تعالى بالبشر ويشبهون صفاتهم بصفاته (231) .

وهذا النص يوضح أن البطليوسى كان رافضاً أن يجعل علم الله كلياً أو جزئياً لأن هذه الأوصاف تنطبق على علم الإنسان الذى يعرف الجزئيات بالحواس الخمس كما يعرف الكليات عن طريق الإستدلال بالمقدمات أما علم الله فلا يشبه علم البشر ولا يكيف وهو نفسه الرأى الذى تبناه ابن رشد فى هذه المسألة بنصه ومعناه وإن أفاض فى شرحه وبيانه (232) .

3- الصلة بين العقل والوحى :

على الرغم من إشادة فيلسوف قرطبة بالعقل وقدرته فى تحصيل المعرفة إلا إنه صرح فى مواضع عديدة بأن هناك أموراً يعجز العقل عن معرفتها ولا سبيل إلى إدراكها إلا بالوحى يقول ابن رشد فى ذلك إن " كل ما عجز عنه العقل افاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحى "(233) ويؤكد على أن ما يأتى عن طريق الوحى هو سبيل سعادة الإنسان وأن العقل عليه أن يفهم ما جاء به الشرع من أمور تتصل بمعرفة الله والسعادة والشقاء الإنسانى فى هذه الحياة الدنيا وفى الحياة الأخرى أيضاً ووسائل هذه السعادة وأسباب هذا الشقاء (234) .

وابن رشد ينحو نحو البطليوسى فى هذا الجانب فيؤكد على أن (فلاسفة اليونان) أبانوا هذا الطريق الموصل للحقيقة وللفضائل الخلقية التى لا تتمكن فى النفس إلا بمعرفة الله وتعظيمه بالعبادات المشروعة حسب الملل المختلفة مثل القرابين والأدعية والصلوات ونحو هذا وذاك مما لا يعرف إلا من الشرع الموحى به (235) أو بعبارة أخرى أن هذه الأمور لا تتبين كلها أو معظمها إلا بوحى أو يكون تبينها بالوحى افضل (236) .

وقد لخص ليون جوتييه موقف ابن رشد فى هذه المسألة بما يبين محافظة فيلسوف قرطبة على نزعته العقلية وبروزه كفيلسوف مسلم يؤمن بالوحى فيقول : إن موقف ابن رشد – فى جملته – يتلخص فى أن الوحى والفلسفة مصدرهما الله فلا يمكن أن يتناقضا بل لابد أن يكون بينهما وئام وتعاون متبادل ولكن الوحى يفوق الفلسفة فى مسائل أساسية فإن اختلفا ظاهرياً يجب خضوع الفلسفة للوحى (237) .

وقد سبق أن أكد البطليوسى على نفس المعنى فى حديثه عن النفس الفلسفية والنفس النبوية فأشار إلى أن الأولى مهمتها معرفة أسباب الأشياء وعللها ومهمة الثانية هى الأتصال بالعقل الفعال وتلقى الوحى وإكمال الفطر الناقصة بوضع السنن والتشريعات وتعليمنا ما يعجز العقل عن علمه ومعرفته ويؤكد على أن فلاسفة اليونان لهم السبق فى ذلك (238) .

أستخلاص نتائج البحث

تقييـــم

لا خلاف على أن فلاسفة الإسلام بعامة نهلوا من الفلسفة اليونانية وتأثروا بها وصحوا بذلك عندما تعرضوا لبحوث مختلف الإشكاليات الفلسفية التى عالجوها سواء فى مجال الإلهيات والميتافيزيقا أو فى الموضوعات الطبيعية والإجتماعية او فى الأمور المرتبطة بالعقيدة .

وابن السيد البطليوسى كواحد من هؤلاء الفلاسفة عالج مسائل فلسفية عديدة فى مؤلفاته متأثراً بالفلسفة اليونانية وبخاصة بإفلاطون وارسطو كما تسربت إلى فلسفته افكار وتصورات من فلاسفة اليونان الأقدمين اعنى فلاسفة ما قبل سقراط وقبسات من إفلاطون وغيره مما حصل لديه عن طريق إطلاعه على الترجمات المختلفة .

وكتاب الحدائق فى المطالب الفلسفية العويصة يعد من أهم كتب البطليوسى الفلسفية وقد ضمنه مذهبه فى التوفيق بين الدين والفلسفة وكان بذلك أول فيلسوف الأندلس يتطرق إلى هذه المسألة على الرغم من إغفال العديد من الدراسات التى تناولت هذا الجانب التوفيقى لجهوده الرائدة فى هذا المجال بتلك الجهود التى كان لها أكبر الأثر فيمن تلاه من الفلاسفة وخاصة فيلسوف قرطبة ابن رشد .

ولعلنا نخلص من العرض السابق إلى جملة نتائج تبرز خصائص محاولته التوفيقية بين الدين والفلسفة :

أولاً : يخالف البطليوسى الفارابى وابن سينا فيما ذهب كل منهما إليه وكان له أسلوبه الخاص فى التوفيق مؤكداً على علو الوحى على ما يصل إليه العقل فهو فى توفيقه لم يعل الحكمة على الشريعة .

ثانياً : لم يقف نقد البطليوسى للفارابى وابن سينا عند هذا الحد بل تعداه ليشمل موقفهما من مسألة العلم الإلهى فهو يخالفهما فى قولهما بأن الله لا يعلم غيره أو إنه يعلم غيره من الموجودات على نحو كلى لا جزئى وهو فى هذا الصدد لا يحمل الفلاسفة القدامى تبعات هذا الرأى بل يحمل الفلاسفة المسلمين مسئولية تشويه هؤلاء وسوء فهمهم لهم ذلك أن المأثور عن القدامى قولهم "أن الله لا يعلم إلا نفسه " لكن "جهل وسوء تأويل المحدثين لكلام القدامى هو الذى قادهم إلى تعطيل الله من العلم بالجزئيات على إننا يجب أن نعى أن البطليوسى فى مخالفته للفارابى وابن سينا لم يكن لمجرد التشهيربهما ورميهما بالكفر بقدر ما كان يعمل للتوفيق بين الدين والفلسفة .

ثالثاً: دافع البطليوسى دفاعاً مستميتاً لا عن فلسفة أرسطو فحسب بل علوم كل الأوائل لأنها حق والحق لا يضاد الحق ولا يعارضه كما أراد تقريب هؤلاء القدامى والأوائل إلى قلوب المسلمين .

رابعاً : استطاع البطليوسى أن يوظف مفهومات رياضية وعددية فى فلسـفته تفوق فيها على أخوان الصفا واستطاع توظيف العدد والمفاهيم الهندسية (كالدوائر) فى بيان العلاقة بين الله والعالم .

كما تفوق البطليوسى على أخوان الصفا فى إحالة المفهوم الرياضى للعدد إلى مفهوم صوتى فالواحد العددى مثلاً يسرى فى الكثير العـددى لكنه يتفرد عنه ويتعالى عليه بحيث لا يندمج فى كيانه وهى نفس العلاقة الكائنة بين الله والعالم وهذا المفهوم هو مفهوم وحدة الوجود عند فيلسوفنا ومن بعده ابن عربى (239)

خامساً : يؤكد بعض الباحثين المستشرقين (240) إلى على أثر فلسفة البطليوسى فى فلسفة المغرب والأندلس وخاصة عند ابن رشد فقد وضع كتابة "فصل المقال" متأثراً بكتاب الحدائق للبطليوسى لكى يبرهن على التوافق بين العقل والوحـى إلا أن هذا التأثيرقد اغفله إتباع ابن رشد اللاتين عند عرض فلسفته .

سادساً : على الجملة تتميز فلسفة البطليوسى بالغنى والتنوع فهى تجمع بين إتجاهات المعرفة الذوقية وتنحو المعرفة الواقعية والعقلانية فهى تمثل بحق عمق الحلقة المفقودة التى تفسر الكثير من أصول الفلسفة فى المغرب وقد جاءت محـاولته فى التوفيق بين الشريعة والفلسـفة محاولة تنم عن فهم تام لأصـول الفلسـفة اليونانية من جهه وإعلاء لأسس الشريعة الإسلامية من جهة أخرى لذلك لقيت محاولته كل ترحيب من الأوساط الفلسفية فى المغرب والأندلس .

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العربية :

1- القرآن الكريم .

2- ابن الآبار: المعجم ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ، 1967م .

3- ابن السيد البطليوسى : كتاب الحدائق فى المطالب الفلسـفية العـويصة ، نشر محمد زاهد الكوثرى ، القاهرة 1946م .

4- ابن السيد البطليوسى : التنبيه على الأسباب التى أوجبت الأختـلاف بين المسلمين فى آرائهم ومـذاهبهم وأعتقـاداتهم ، تحقيـق د. احمد حسن كحيل ، د. حمزة النشرتى ، دار الأعتصام ، القاهرة ، 1978م .

5- ابن السيد البطليوسى المسائل والأجوبة ، تحقيـق د. إبراهيم السـمرائى ، ضمن كتاب رسائل فى اللغة ، مطبعة الأرشاد ، بغداد 1964م .

6- ابن السيد البطليوسى : شرح المختار من لزوميات أبى العـلاء ، تحقيق حامد عبد المجيـد ، مطبعة دار الكـتب القـاهرة ، 1970م .

7- ابن بسام : الذخيرة فى محاسن أهل الجزية ، تحقيق ، إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، 1979م .

8- ابن بشكوال : الصلة فى تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وأدبائهم ، دار الثقافة الإسلامية ، القاهرة ، سنة 1985م .

9- ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، المطبعة الأدبية ، القاهرة ، سنة 1317هـ .

10- ابن حزم : الأحكام فى أصول الأحكام ، نشرأحمد شاكربالقاهرة ،(د . ت)

11- ابن خاقان (الفتح): قلائد العقيان ، ومحاسن الأعيان ، نشره العنانى ، تونس ، 1966م .

12- ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد محمد بن أبى بكر) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، سنة 1948م .

13- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الأتصال ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت ، 1978م .

14- ابن رشد : تهافت التهافت ، طبعة القاهرة ، 1901م .

15- ابن سينا : مجموع رسائل الشيخ الرئيس ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدر أباد ، 1354هـ .

16- ابن سينا : التعليقات ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، 1973م .

17- ابن سينا: النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية،القاهرة ، 1938م

18- ابن فرحون : الديباج المذهب ، تحقيق د. محمد الأحمدى أبو النور ، دار التراث ، القاهرة ، 1970م .

19- ابن طفيل : حى بن يقظان ، نشرة أحمد أمين ، دارالمعارف ، القاهرة ، سنة 1949م .

20- أبو ريان (د. محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1985م .

21- إخوان الصفا : رسائل ، طبعة بيروت ، دار صادر ، سنة 1957م .

22- أرسطو : كتاب النفس ، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى ، طبعة عيسى الحلبى ، سنة 1962م .

23- إفلاطون : التاسوعات ، نشرة ديتريصى ، ليبزج ، 1882م .

24- الرازى (فخرالدين) : معالم أصول الدين (على هامش المحصل) القاهرة ، سنة 1323هـ .

25- الشهرستانى : الملل والنحل ، تخريج محمد فتح الله بدران ، مطبعة مخيمر ، مصر (د.ت) .

26- الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، تحقيق الفرد جيوم ، مكتبة المثنى ، بغداد .

27- الضبى : بغية الملتمس فى تاريخ رجال الأندلس ، طبعة القاهرة ، سنة 1967م .

28- الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، طبعة لندن (د ت) .

29- العراقى (د. محمد عاطف) : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف ، سنة 1985م .

30- العراقى (د. محمد عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، طبع دار المعارف ، سنة 1968 م .

31- الغزالى (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ط1 ، دار المعارف ، القاهرة ، 1961م .

32- الغزالى (أبو حامد) : قانون التأويل ، طبع القاهرة ، 1940م .

33- الفارابى (أبو نصر) : كتاب تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، طبع دار الأندلس ، بيروت ، 1981 م.

34- الفارابى (أبو نصر) : الجمع بين رايى الحكمين ، طبع مطبعة السعادة ، 1325هـ .

35- الفارابى (أبو نصر) : عيون المسائل ، ضمن الثمرة المرضية ، مطبعة السعادة ، القاهرة 1325هـ .

36- الفارابى (أبو نصر) : فصوص الحكم ، طبعة القاهرة ، 1907م .

37- الفارابى (أبو نصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البير نصرى نادرس ، بيروت ، 1968 م .

38- الفارابى (أبو نصر) : التعليقات ، طبعة حيدر أباد ، سنة 1328هـ .

39- القفطى (جمال الدين أبى الحسن) : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، سنة 1326هـ .

40- المقرى (أحمد) : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت ، 1968م .

41- المقرى (أحمد) : أزهار الرياض ، تحقيق مصطفى السقا (واخرون) ، طبع القاهرة (د ت) .

42- بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ترجمة د. حسين مؤنس ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1955م .

43- بدوى (الدكتور عبد الرحمن) : إفلاطون عند العرب ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1955م .

44- خليفة (حاجى) : كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون ، تحقيق محمد شرف الدين ، طبع جامعة استانبول ، 1943م .

45- دائرة المعارف الإسلامية ، القاهرة ، سنة 1933 م .

46- دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى (ابو ريده) الطبعة الثالثة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، سنة 1954م .

47- جميل صليبا (الدكتور): من افلاطون إلى ابن سينا ، دار الأندلس ، سنة 1983م .

48- حسن علقم : الجوانب الفلسفية فى كتابات ابن السِّيد البطليوسى ، دار النصر ، عمان ، 1988م .

49- حسين اتان (الدكتور) : نظرية الخلق عند الفارابى ، دار الحرية للطباعة ، بغداد (د.ت) .

50- سالم ديفوت (الدكتور) : ابن حزم والفكر الفلسفى فى المغرب والأندلس ، نشر المركز الثقافى العربى ، المغرب ، سنة 1986م

51- سيد امير على : مختصر وتاريخ العرب والتمدن الإسلامى ، الترجمة العربية ، طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، 1938 م .

52- صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، نشر المكتبة الحيدرية ، النجف ، 1967م .

53- عبد الله عنان : دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطى ، ط 2 ، القاهرة ، سنة 1969م .

54- عبده الشمالى : دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ، دار صادر، بيروت ، سنة 1979م .

55- عرفان عبد الحميد (الدكتور) : الفلسفة الإسلامية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1984م .

56- غسان خالد : إفلاطون ، منشورات عويدات ، بيروت ، سنة 1983م .

57- كريم متى (الدكتور) : الفلسفة اليونانية ، بغداد ، سنة 1971م .

58- محمد البهى (الدكتور) : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ، سنة 1967م .

59- محمد يوسف موسى (الدكتور) : بين الدين والفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ، 1959م .

60- مدكور(الدكتورإبراهيم بيومى) : فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، جـ 1 ، دار المعارف ، سنة 1983م .

61- ياقوت (الحموى الرومى البغدادى) : معجم البلدان ، طبعة دار الكاتب العربى ، بيروت .

62- يحى هويدى (الدكتور) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار النهضة العربية ، سنة 1972م .

63- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف ، والترجمة والنشر ، القاهرة ، سنة 1953م .

ب- المصادر الأجنبية :

1- Armstrong A . H. : An introduction to Ancient Philosophy, Methuen, London, 1965.
2- Encyclopaedia Judica, Copyright, 1971.
3- Encyclopaedia of Religion and Ethics, London, 1908.
4- Gauthier (Leon) : La theorie d'Ibn Rochd , (Averroes) sur les rapports de religion et de la philosophie, paris, 1909.
5- Gilson E., : History of Christian philosophy in the Middle Ages, London, 1955.
6- Madkour I. : La place d'Alfarabi dans l'ecole philosophique Musulmane, paris, 1934.
7- O'leary (De Lacy) : Arabic thought and its place in history 4 edi., London, 1958.
8- Plato : The diaglogues of Plato, Translated by B. Jowett, Random House. New York, 1920.
9- Plotinus : On the one and Good, translated by : Stephen Mackenna and B. S., page London, the medici Society, Vol. V.
10- Ross W. D. : Aristotle, Methuen, London, 1964.
11- Walzer R. : Greek into Arabic, Oxford, 1960 .

ثالثاً : هوامش البحث :

(1) ذلك بإستثناء الدراسة الممتازة للباحث حسن علقم التى تناولت بوجه عام الجوانب الفلسفية فى كتابات ابن السيد البطليوسى وهى دراسة جادة و جديدة فى بابها (دار النصر ، عمان 1988م) .

(2) اعتبر بعض المستشرقين إدراج البطليوسى ضمن قائمة النحويين وعلماء اللغة جريمة أرتكبها كتاب التراجم والسير ، إذ كان الأولى بهؤلاء أن يدرجوا البطليوسى فى عداد الفلاسفة (انظر: هنرى كوربان، تاريخ الفلسفة ، منشورات عويدات بيروت 1966، ط 1، ص350 .

(3) حسن علقم : الجوانب الفلسفية فى كتابات ابن السيد البطليوسى ، دار البشير/ عمان ، 1988، ص 55 وما بعدها .

(4) يمثل محمد بن عبد الله بن مسرة ، فلسفة الباطن فى الأندلس ، ولد فى قرطبة سنة 296هـ ، واستفاد من تعليم وأفكارالباطنية التى كانت تدعو إلى تفسير القرآن تفسيراً باطنياً ، وقرا كتب اليونان فأعجب بفلسفة (إمباذوقليس) واخذ بها ومن كتبه التى عرفت " التبصرة " و" الحروف " (أنظرصاعد الأندلسى : طبقات الأمم – نشر المكتبة الحيدرية ، النجف ، 1967، ص28 وما بعدها)

(5) صاعد : طبقات الأمم ، ص88 ، وأيضاً: القفطى ، أخبار الحكماء ، ص12، 13 .

(6) يؤكد د. سالم ديفوت على أن ابن مسرة أخذ الفلسفة الهرمسية والإنباذوقلية المنحولة من منشورات ودعاة الإسماعيلية فى الأندلس نفسها حينما كان شاباً ، وخارج الأندلس فى القيروان ومصر حينما أصبح كهلاً ، ويقر من جهة أخرى أن نفس الفلسفة عرفت فى الأندلس مقترنة بإسم أبى بكر الرازى رغم إنه لم يكن إسماعيلياً (أنظر: د. سالم ديفوت: ابن حزم والفكر الفلسفى فى المغرب والأندلس ، نشر المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، المغرب ، سنة 1986، ص87) .

(7) راجع : د. محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، سنة 1985، ص588 وما بعدها .

(8) هو أبو محمد على بن سعيد بن حزم ، ولد فى قرطبة سنة 384هـ / 994م ويعتبر من أتباع المذهب الظاهرى وإمام هذا المذهب فى أيامه ، وكانت له مناظرات مع فقهاء المالكية وعلى رأسهم " أبو الوليد الباجى " كبير فقهاء المالكية فى الأندلس (أنظرياقوت الحموى : معجم الأدباء ، 11/ 246).

(9) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، سنة 1317هـ ، 3/ 152 .

(10) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، 1/160 – 176 .

(11) ابن السيد البطليوسى : الحدائق فى المطالب الفلسفية العويصة ، نشر محمد زاهد الكوثرى ، طبع القاهرة ، سنة 1946م ، ص35 .

(12) المصدر السابق ، ص36- 37 ، وسيأتى تفصيل هذا الدليل فى موضعه من البحث

(13) ابن حزم : الفصل ، 1/ 32- 33 .

(14) ابن حزم : الأحكام فى أصول الأحكام ، نشر أحمد شاكر القاهرة ، بدون تاريخ ، ص2/ 1119 .

(15) د. سالم ديفوت : ابن حزم ، ص292، وقد ظهر ذلك واضحاً فى معالجات البطليموس للمسائل الفلسفية من منظور لغوى فى مؤلفاته اللغوية ، ويمثلها " كتاب المسائل والأجوبة " و " كتاب المسائل " و " كتاب العقد على الأسباب التى أوجبت الأختلاف بين المسلمين فى آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم" .

(16) ابن السِّيد البطليوسى : التنبيه على الأسباب التى أوجبت الأختلاف بين المسلمين فى آرائهم ومذاهبهم وأعتقاداتهم ، تحقيق د. حسن حسن كحيل ، وحمزة النشرتى ، دارالأعتصام – القاهرة ، 1978مقدم المحقق،ص24- 25

(17) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ترجمة د. حسين مؤنس ، طبع القاهرة ، سنة 1955م ، ص87 .

(18) عبد الله عنان : دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطى ، ط 2 القاهرة 1969م ، ص93 – 116.

(19) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(20) السِّيد : بكسر السين وسكون الياء ، وهى من أسماء الذئب فى اللغة وسمى به جده ، والبطليوس : بفتح الباء والطاء وسكون اللام وفتح الياء ، نسبة إلى بطليوس مسقط رأسه ، وهى مدينة كبيرة فى الأندلس على نهر إنه غربى قرطبة ، والبطليوس : جماعة من مدينة شلب كان من بينهم علماء أفذاذ لكن أشهرهم هو ابن السِّيد ، فحين تطلق كلمة البطليوسى لا تنصرف إلا إليه (انظر: مقدمة كتاب الحدائق للبطليوسى ، نشر محمد زاهد الكوثرى فى سنة 1946م ، ص5 وأيضا : الصلة لأبن بشكوال 1987/1 ، دائرة المعارف الإسلامية ، القاهرة 1933م ، 3/ 678- 679 ، معجم البلدان 1/ 447- كشف الظنون : 48، 75، 180، 488، 602 .

(21) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، 2/ 282 .

(22) ابن خاقان : قلائد العقيان ومحاسن الأعيان ، نشرة العنانى ، تونس 1966، 1/ 105 ، وهذا الكتاب نقله المقرى ايضاً فى أزهار الرياض ، تحقيق مصطفى السقا وآخرون ، القاهرة ، 2/ 101- 149 .

(23) ابن فرحون : الديباج المذهب ، تحقيق د. محمد الأحمدى أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة ، 1970م ، ص443 .

(24) المقرى : نفح الطيب ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت ، 1968م ، ص2/ 167 - 173

(25) الضبى : بغية الملتمس فى تاريخ رجال الأندلس ، طبعة القاهرة ، سنة 1967، ص2/ 55 .

(26) د. محمد أمير محمد : ابن السِّيد البطليوسى ، من أعلام الفكر الأندلسى ، مجلة العرب ، والفكر العالمى العدد (4) ، سنة 1988 ، ص67 – 75 .

(27) ابن خاقان : المصدر السابق ، 1/ 106 .

(28) د. محمد الأمين محمد : ابن السِّيد البطليوسى ، مجلة العرب والفكر العالمى ، ص71 .

(29) المقرى : أزهار الرياض ، 3/ 101 .

(30) بتحقيق إحسان عباس دار الثقافة ، بيروت 1979 .

(31) ابن الأبار : المعجم ، دار الكاتب العربى ، القاهرة 1967، ص785 .

(32) أورد بروكلمان هذا الكتاب تحت أسم " شرح الخمس مقالات الفلسفية " فى الجزء الأول ، وأورده هنرى كوريان فى كتابه " تاريخ الفلسفة الإسلامية " تحت عنوان " الدوائر" ، بيروت ، 1966 .

(33) حققه مصطفى السقا ، وحامد عبد المجيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1981 .

(34) حققه حامد عبد المجيد ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، 1970 .

(35) حققه الدكتور إبراهيم السمرائى ضمن كتابه رسائل فى اللغة ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، 1964م .

(36) انظر : دائرة المعارف الإسلامية 7/ 329 . وأيضاً :

Encyclopaedia Judica, Copyright, 1971,Vo. 2, P.526

(37) قارن حسن علقم : ابن السِّيد البطليوسى ، ص194 .

(38) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكمين ، طبع مطبعة السعادة ، سنة 1325 ص1 ، وإن كان ينظر إلى هذا الكتاب على إنه فى حد ذاته ، محاولة خاطئة للجمع بين آراء إفلاطون وأرسطو فلكل منهما منهجه المخالف للآخر والنتائج التى توصل إليها كل منهما تختلف عن الأخرى تماماً (أنظر: د. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف ، ط 2، ص418) .

(39) د. محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، دار الكاتب العربى القاهرة ، 1967، ص 288 .

(40) انظر : د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف ، 1985، ص167 وما بعدها .

(41) د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، طبع دار المعارف ، سنة 1968، ص 268 .

(42) المصدر السابق : ص 167 .

(43) د. محمد البهى : المصدر السابق ، ص 191 .

(44) د. عاطف العراقى : المصدر السابق ، ص 270، وسيأتى تفصيل هذه المحاولات فى موضعها من البحث .

(45) انظر : رسائل اخوان الصفا ، طبعة بيروت ، 3/54، 168، 196، 322 .

(46) د. عاطف العراقى : المصدر السابق ، ص 170، وأيضاً بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ص 144 وما بعدها .

(47) ابن رشد : فصل المقال ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت ، 1978 ، ص 14 . وأيضاً:
Walzer R. : Greek Into Arabic, Oxford, 1962 : P. 15

(48) د. محمد على أبوريان : تاريخ الفكرالفلسفى فى الإسلام ، دارالمعرفة الجامعية ، سنة 1985 ، ص382، ويرى أن مثل هذه النظريات هى التى أضاعت هيبة فلاسفة الإسلام وجعلت الغزالى يشدد النكير عليهم ويبين تهافتهم .

(49) نشراسين بلاثيوس: كتاب الحدائق مع ترجمة بالأسبانية ، وكتب عنه مقدمة ختامية عن أعمال ابن السيد الأخرى فى مجلة الأندلس 1940 م .

(50) البطليوسى : المسائل والأجوبة ، ص 96 .

(51) المصدر السابق ، ص 97 .

(52) الفارابى : كتاب تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، طبع دار الأندلس ببيروت ، 1981 ، ص 90 .

(53) الحدائق : ص 14 ويلاحظ أن ابن السيد أخفق فى وضع سقراط ضمن الفلاسفة القائلين بالفيض فهو لم يهتم بهذه المسألة إطلاقاً ، كما أخطأ من ناحية أخرى ووقع فيما فيه الفارابى حين أراد الجمع بين رأيى أفلاطون وأرسطو .

(54) نفس المصدر : ص 32 .

(55) الحدائق : ص 38 .

(56) د. سالم ديفوت : ابن حزم والفكر الفلسفى بالغرب والأندلس ، ص 468 .

(57) انظرإفلوطين : التاسوعات أو كتاب الربوبية ، نشرديتريصى لينبرج ،1882، وأيضاً عبد الرحمن بدوى : إفلوطين عند العرب ، مكتبة النهضة المصرية ، 1955وقد نشره بدوى بأسمه المنسوب خطئاً إلى أرسطووهو كتاب" اثالوجيا أرسطاليس " ، ص 67 وما بعدها . وكذلك جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس ، 1983،ص84

(58) يعتبر الفارابى وابن سينا من أكثر ممثلى هذه النظرية فى الفلسفة الإسلامية ، ومن أبرز مؤلفاتهم التى تناولت هذه النظرية : أ- الفارابى : آراء أهل المدينة الناضلة ، بيروت ، 1959، س 38 وما بعدها -- رسالة زينون الكبير -- حيدر اباد ، 1349هـ ، ص 6- 7 ، السياسة المدينة ، حيدر اباد ، 1346هـ ، ص 17، 18) رسالة فى إثبات المفارقات ، حيدر اباد ، 1241 ، ص 4 وما بعدها ، عيون المسائل ضمن الثمرة المرضية ، نشر د. بتريصى ليدن ، 1890م (ب) ابن سينا : تسع رسائل القسطنطينية، 1298 ، ص 31- 35، 39، 69، 93، النجاة : القاهرة 1933، ص228، 369- 372، 449، 453، 466، الشفاء قسم الإلهيات ، الناشر سعد زايد ، القاهرة 1960، 2/ 263، 402، 405، 414، الإشارات ، نشر سليمان دنيا ، القاهرة ، 1966، 611/4

(59) الفارابى : عيون المسائل ، ضمن الثمرة المرضية ، مطبعة السعادة 1325هـ ، ص 58 وما بعدها .

(60) المصدر السابق ، ص 67 .

(61) راجع الفارابى : فصوص الحكم ، طبعة القاهرة ، 1907، ص 136- 138 . وايضاً : د. محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، طبع القاهرة 1967م ويلاحظ ان الفارابى تبعاً لذلك ينسب الأحدية (الذات المقدسة) القدرة والعلم الثانى المشتمل على الكثرة ، ومن هذه الثلاثية : الواحد ، القدرة ، العلم الثانى ينشأ عوالم الربوبية والأمر ، والخلق ، والأول عالم الربوبية ويوجد فيه الله الواحد المطلق ، والثانى عالم الأمر وهو عالم التكثر فى ذاته (بالأعتبار) ثم عالم الخلق وهو عالم الكثرة الحقيقية .

(62) ولد فى القسطنطينية سنة 410م وكان تلميذاً لأولمبيو داروس فى الإسكندرية وفلوطرخس ، توفى فى اثينا سنة 485م بعد زعامة مدرسية طويلة قضاها فى اثينا بعد ان انتقل التعليم الإفلوطنيى الحديث إليها فى هذا الوقت ، ينسب إليه القول بالدهر ، وهو متكلم عالم بعلوم القوم واحد المقصدين بها (انظر:القفطى: أخبار الحكماء ، ص 63) .

(63) انظر تفصيل ذلك فى كتاب د. عبد الرحمن بدوى : الإفلاطونية المحدثة عند العرب (برقلس الخير المحض) القاهرة ، 1955 ص 1- 3 .

(64) الفارابى : عيون المسائل ضمن الثمرة المرضية ، مطبعة السعادة ، القاهرة 1325هـ ، ص 58، 59 .

(65) ابن سينا : النجاة ، ص 451 .

(66) المصد السابق : ص 455 .

(67) المصدر السابق : ص 459، ويلاحظ أن ابن سينا له نظرية اخرى فى هذا الترتيب عرضها فى الرسالة النيوزية ظهر فيها تأثره المباشر بأفلوطين .

(68) انظر رسائل إخوان الصفا ، طبعة بيروت 54/3 ، 168، 322 وقارن : د. يحى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار النهضة العربية ، 1972، ص 216- 217 .

(69) الحدائق : ص 70 .

(70) الحدائق : ص 7 .

(71) الحدائق : ص 9 : ويلاحظ أن البطليوسى إستخدام الفاظ الإبداع والإيجاد فالإبداع كما يبدو عنده يشمل دائرة العقول العشرة ، أما الإيجاد فهو يشمل عالم الكون والفساد ، وهذا التفريق موجود عند الفارابى أيضاً إذ يرى أن الإبداع هو تحقيق خلق الكائنات من العدم الصرف ... وهو إيجاد شىء عن لا شىء دفعة واحدة ، أنظر : د. حسين أتان : نظرية الخلق عند الفارابى ، ص 15 وما بعدها .

(72) الحدائق ، ص 7 .

(73) الحدائق ، ص 9، 10 .

(74) حسن علقم : الجوانب الفلسفية فى كتابات ابن السّيد البطليوسى ، ص 77 وما بعدها .

(75) الحدائق : ص 8 ويميل البطليوسى إلى تمثيل وجود العالم عن الله بوجود الأعداد إلى مالانهاية عن الواحد ، لينتهى من هذا إلى حل هذه المشكلات : قدم العالم أو ضرورة ، وجوده عن مادة أولى قديمة أو من العدم كما يقول الدين ، وكيف تصدر الكثرة عن الواحد بغير تكثر ذاته (انظر: د. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ، 1959، ص 45 .

(76) الحدائق: ص 36، 37 ، وصدورالعالم عن الله على هذا النحو قال بها الفارابى " يفيض عن الأول وجود الثانى ، هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو فى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وفيما يعقل الأول يلزم عنه وجود ثالث " (الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البير تادرس ، بيروت 1968، 2/ 61) أما ابن سينا فقد أستخدم فى شرح هذه النظرية مفاهيم ونصوص كالحديث الذى يقول " أن أول ما خلق الله تعالى العقل .. " ثم يقسم العقل إلى ثلاثة قوى : أحدهما أن يعقل خالقه ، والثانى إنه العقل ذاته واجبة بالأول تعالى ، والثالث أن يعقل كونه ممكناً لذاته .. إلخ انظر فى ذلك ابن سينا ، النجاة 1/ 274 ، وأيضاً : التعليقات ص 100، وقد سلك البطليوسى طريق ابن سينا فى ترتيب الموجودات عن الواحد إلا إنه لم يخفى مثله فى التفاصيل .

(77) الحدائق : ص 36 .

(78) انظر : غسان خالد : إفلوطين ، منشورات عويدات ، بيروت ، 1983، ص 89

(79) نفس المصدر : ص 91 .

(80) حسن علقم : ابن السّيد البطليوسى ، ص 152 .

(81) الحدائق : ص 38، 39، ويلاحظ إنه لم يعرف عن طاليس ولا زيتون مثل هذه الأقوال التى أوردها البطليوسى ، وهى أخطاء شائعة فى كتابه الحدائق فقد نسب المذاهب إلى أصحابها اليونانيين .

(82) صار إفلوطين والبطليوسى معنياً استمد منه ابن عبرى مذهبه فى وحدة الوجود الروحى وما بدى علاقة الله بالعالم ، وسنفرد لذلك بحثاً مستقلاً بإذن الله .

(83) د. عبد الرحمن بدوى : إفلوطين عند العرب ، ص 186 .

(84) المصدرالسابق : ص 188 ، ويلاحظ ان أرسطو سبق ان أشار لذلك ، فقد جعل الصورة المحضة مقابلة المادة المحضة ، وجعل هذه العلاقة الإطار الواقعى مخالفاً بذلك استاذه إفلاطون الذى وضعها فى إطار المثل المفارق للواقع .

(85) Plotinus : On the one and good, translated by : Stephen Makena and B.S. page, London, The Medicisociety Ltd., Vol. V. 138 – 142 .

(86) استخدم افلاطون فى توضيح هذا النمط من الصدور الشعر والخيال .

(87) د. محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، دار الكاتب العربى ، القاهرة 1967 ، ص 164 .

(88) Plotinus, : Op. cit. p. 144

(89) د. سالم ديقوت : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ، ص 471 .

(90) انظر : د. عرفان عبد الحميد ، الفلسفة الإسلامية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت سنة 1984 ، ص 146 وما بعدها .

(91) المصدر السابق ، ص 147 .

(92) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، طبعة لندن ، 3/ 1118 .

(93) الملل والنحل : 1/ 63 .

(94) Tritton A. S. : Muslim Theology, London, 1947, P. 56

(95) ابن قتيبة : عيون الأخبار ، 1/ 148 .

(96) ابن الأثير: الكامل فى التاريخ ، طبعة القاهرة ، 1303هـ ، 7/49 .

(97) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد : 7/ 61 .

(98) الملل والنحل : 1/ 67 ، وايضاً : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، ص18 ، ويلاحظ أن فلاسفة اليونان أكدوا على أن واجب الوجود (الله) يعقل ويدرك وموضوع تعقله ، وإدراكه نفس ذاته فلا يتجاوزها إلى غيرها ، وعلمه كذلك عين ذاته فلا يضيف إليها جديداً ولا يحدث فيها تغييراً . أ . هـ .

(99) الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص 47 .

(100) ابن سينا : مجموع رسائل الشيخ الرئيس ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، الرسالة العرشية ، ص 8 .

(101) يعقد ابن سينا : فصلاً فى كتابه : " النجاة " ص249 ، بعنوان " فصل فى تحقيق وحدانية الأول بأن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته فى المفهوم ، بل ذلك كله واحد لا يتجزأ لإحدى هذه الصفات ذات الواحد المطلق " ويؤكد على مقولته المشهورة أن الله يعقل ذاته ، كونه يعقل ذاته لا يضر جانب الفلسفة ولا جانب الدين فيما أتى به كل واحد منهما فى شانه .

(102) الحدائق : ص 51 .

(103) الحدائق : ص 51 .

(104) الحدائق : ص 57 .

(105) الحدائق : ص 52 .

(106) الحدائق : ص 53 .

(107) المصدر السابق : ص 54 .

(108) الحدائق : ص 54 .

(109) حسن علقم : ابن السيد البطليوسى ، ص 68 .

(110) الحدائق : ص 54 .

(111) يذهب حسن علقم إلى ان البطليوسى متابع الفارابى وابن سينا فى مسألة العلم الإلهى ، ونحن نرى عكس ذلك تماماً فالبطليوسى يخالفهما بأن الله لا يعلم غيره ، أو إنه يعلم غيره من الموجودات على نحو كلى لا جزئى ، وهو فى هذا الصدد لا يحمل الفلاسفة القدامى تبعات هذا الراى بل يحمل الفلاسفة المسلمين مسئولية تشويه هؤلاء (قارن : حسن علقم : ابن السيد البطليوسى ، ص 71 ، وما بعدها) .

(112) الحدائق : ص 55 .

(113) يقصد البطليوسى هنا الفارابى فقد تحدث فى هذا الأمر فى مواضع كثيرة من كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " عن الله فيقول " لأنه ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه فإنه بجوهره عقل بالفعل ، لأن المانع للصورة أن تكون عقلاً بالفعل هو المادة التى فيها يوجد الشىء ، فمتى كان هذا الشىء فى وجوده غير محتاج إلى المادة كان ذلك الشىء بجوهره عقلاً بالفعل وذلك حال الأول (الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 46، أيضاً ص 51)

(114) الحدائق : ص 55 . والبطليوسى يقصد هنا ابن سينا فى قوله ان " النفس دامت ملابسة الهيولى لا تعرف مجرد ذاتها ولا شيئاً من صفاتها التى تكون لها وهى مجردة ، فإذا تجردت وزال عنها هذا العوق فحينئذ تعرف ذاتها وصفاتها الخاصة بها " (انظر ابن سينا التعليقات ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1973 ، ص 23) .

(115) الحدائق : ص 60 .

(116) د. سالم ديفوت ، ابن حزم ، ص 470 ، وقارن د. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص 45 .

(117) الأنعام / 59 .

(118) الحدائق : ص 60 .

(119) الأنعام / 73 .

(120) البطليوسى : التنبيه على الأسباب التى أدت إلى الإختلاف بين المسلمين ، ص 86 .

(121) الحدائق : ص 56 .

(122) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ط ، دار المعارف ، 1983، ص69 وما بعدها ، والفارابى فى وضعه لنظريته هذه تأثركبيراً بنظرية الأحلام عند أرسطو فى رسالتيه المعروفتين " الأحلام " " والتنبؤ بواسطة النوم " حيث يذهب أرسطو إلى أن الأحلام صورة ناتجة عن المخيلة بعد تخلصها من أعمال للتغطية ، ومن ثم فالأحلام فى جملتها إحساسات سابقة أو صور ذهنية تشكلها المخيلة ، ودراسة أرسطو على هذا النحو دراسة نفسية لماهية النوم والرؤيا فى جملتها ، وهو يرفض فى مذهبه التفسيرات الدينية وأن تكون الرؤى وحياً إلهياً ، وهذه نقطة الخلاف بين الفارابى وارسطو، حيث أن الفارابى يرى أن بعض الأشخاص ذوى إستعداد معين يمكنهم عن طريق المخيلة الأتصال بالعقل الفعال ويقبل الإلهامات السماوية .

(123) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص46، والعقل المستفاد هو ماهية مجردة عن المادة مرتسمة فى النفس على سبيل أصول من الخارج .

(124) الفارابى ، الثمرة المرضية ، ص 75 .

(125) د. مدكور: المصدر السابق ، ص73 ، والمقصود هنا أن الفيلسوف يمكنه الوصول عن طريق التأمل والنظر بالأتصال بالعقل الفعال الذى هو عقل مفارق غير منفعل غير ممتزج بمادة ، وهو خالد ودائم ، كما أن من شأنه أن يخرج العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه ويطلق عليه الفارابى أسم الروح القدس أو جبريل الأمين .

(126) أنظر: الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة (فصل فى سبب المنامات) وفصل (فى الوحى ورؤية الملك) ص47 ، 53 ، (د. مدكور: المصدر السابق ، ص 274) .

(127) المصدر السابق ، ص 51 .

(128) Madkour 1.' : La Place de Al Farabi dans l'ecole philosopique musulmane, Paris, 1934, P. 129 .

(129) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، تحقيق الفريد جيوم ، مكتبة المثنى ببغداد ، ص 72 .

(130) الحدائق : ص 16 .

(131) الحدائق : ص 18 ، قارن : الفارابى : فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (ضمن مجموع سائله) .

(132) الحدائق : ص 19 .

(133) الحدائق : ص 19 .

(134) الحدائق : ص 19 ، وهذا خطأ واضح وقع فيه البطليوسى فأرسطو لم يعترف بالنبوة فى نظريته عن الأحلام وفى سائرفلسفته بأسرها .

(135) الحدائق : ص 20 .

(136) المقرى : ازهار الرياض ، 3/ 101 .

(137) الحدائق : ص 22 .

(138) الحدائق : ص 14 .

(139) لم يهتم ارسطو بهذه المسألة ، والخطأ الذى وقع فيه البطليوسى ربما بسبب الظن ان الأثالوجيا (كتاب الربوبية) من تأليف ارسطو وهو كما نعلم من الكتب المنحولة عليه ، والتى تنتسب إلى إفلوطين السكندرى (راجع فى ذلك: د. ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، 1980 ، ص 27 .

(140) الحدائق : ص 14 .

(141) د. محمد على ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، دار المعارف ، جـ 1، ص151 وما بعدها .

(142) المصدرالسابق ، ص 152، وايضاً : د. كريم متى : الفلسفة اليونانية ، بغداد ، سنة 1971 ، ص 162 وما بعدها .

(143) التاسوعات (4- 8- 3- ص: 202)، كذلك انظرالدكتورعبد الرحمن بدوى: إفلوطين عند العرب ، ص 24 .

(144) انظر: د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ، 1/ 184- 185 . وكذلك : Plato: The dialogues of plato, translated by B. Jowett, Random House, New York 1920, (phaedo: P.P.75- 76) and (Meno P.P.8- 85) .

(145) Armstrong A. H.: An introduction to Ancient philosophy, Methuen, London, 1965, P.P.41- 22 .

(146) انظر ايضاً : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص 90 .

(147) Armstorng : Ibid., P. 42.

(148) Ross W. D., : Aristotle, Methuen, London, 1064, P.P.97- 98

(149) Ibid. : P. 98 .

(150) منطق مذهب ارسطو بذلك يؤذن بأن النفس فانية لأنها صورة الجسم ولا بقاء للصورة بدون مادتها ، ولذلك فإنه كان مخلاً كل الإخلال ، فى حديثه عن الخلود ، وليته مع هذا الإخلال كان صريحاً وواضحاً .

(151) Ross W. D. : Op. cit. P. 99 .

(152) أرسطو: كتاب النفس ، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، عيسى البابى الحلبى ، 1962م ، (3- 5- 430أ)، و (2- 4124ب) . وقارن :

Encyclopedia of Religion and Ethics, 1908. Vol. II, P. 742.

(153) انظر د. عرفان عبد الحميد ، الفلسفة الإسلامية ، ص 167 .

(154) الرازى : معالم أصول الدين ، (على هامش المحصل) ، طبعة القــاهرة ، عام 1323هـ ، ص 123 .

(155) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص 292 وما بعدها . وانظر أيضاً : د. إبراهيم بيومى مدكور، المصدر السابق ، 1/ ص 186 .

(156) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص 333 .

(157) د. عرفان عبد الحميد : المصدر السابق ، ص 123 .

(158) الفارابى : التعليقات ، طبعة حيدر اباد ، ص 14 .

(159) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإســلام ، ص 223 ، والمقصـود بالنفـوس الجاهلة غير الكاملة هى التى شغلت بالأمور الحسـية وانغمسـت فى الذات الجسدية ، أما النفوس الخيرة العارفة فهى نفوس أهل المدينة الفاضلة ، وهذه الأراء فى جملتها تعكس عقيدة صوفية فلسفية متأثرة بأفكار رواقية .

(160) د. إبراهيم بيومى مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ، ص 178 .

(161) ابن سينا : النجاة ، ص 185 (من طبعة الكردى ، 1938) ويلاحظ أن هذه البرهنة صورة بديلة للحجة الإفلاطونية المشهورة السـابق الإشارة إليها أن " الأضداد لا تولد من شىء غير إضدادها " ذلك لأن القول بالأضداد يترتب عليه القول بالتناسخ وهو باطل شرعاً .

(162) د. إبراهيم مدكور: المصدر السابق ، ص 181 .

(163) ابن شيث النجاة : ص87 ، وهذا البرهان يرجع فى مبناه واصلة إلى مذاهب أفلاطون ، والإفلاطونية المحدثة ، ففى محاورة فيدون يقول سقراط : " إن ما هو مركب بطبيعته يعرض له الإنحلال الذى يقابل تركيبه ، أما إذا حدث إنه وجد شيئاً غير مركب فإنه يتفادى الإنحلال " فيدون : ص231 ، ويقول أفلاطون " كل ذات مركبة .. يلزم بحكم طبائع الأشياء – أن تتحلل ضرورة ، ولكن النفس بأعتبارها جوهر بـسيط ..... يستحيـل (عليها) الفســاد" التاسوعات (2- 7- 12) ، ص 199 .

(164) المصدر السابق ، ص 182 .

(165) ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة ، ص 13 ، وهذا يرجع أيضاً إلى الإفلاطونية ، والإفلاطونية المحدثة ، ففى محاورة فيدون يحتج سقراط على خلود النفس بقوله " ما هو إلهى وخالد ومعقول ... هو الذى يشبه النفس أكثر ما يمكن ، وبالعكس كل ما هو إنسانى وفان وغيرمعقول ... (هو) ما يشـبه

الجسد .. (فالتحلل) السريع هو الذى يلائم الجسد ، وأما النفس فعلى العكس يــلائمها عدم الإنحـلال " (فيـدون : ص232ب) ويقول إفلـوطين فى تاسوعاته " كل ما هو إلهى

ومقدس ، لابد أن يكون حياً قائماً بذاته ، ويستحيل عليه التغير أو الكون أو الفساد " التاسوعات (4- 7- 9 ، ص 210) .

(166) النجاة ، ص 32 .

(167) ظهر ذلك واضحاً عند ابن طفيل فى رسالته الشهيرة حى بن يقظان ، ولدى ابن سبعين فى نصوصه التى طبعها ماسينيون فى باريس عام 1929م . Massignon : Recueil de texte Indedites P.129 انظر: د. مدكور: المصدر السابق ، ص 186 .

(168) لم يشر الدكتور مدكور إلى ذلك ، فاعتبر أن تأثير ابن سينا فى هذه المسألة كان مباشراً فى موسى بن ميمون ، والحقيقة أن البطليوسى كان حلقة الأتصال فى هذا الجانب وفى غيره من الجوانب الفلسفية الأخرى التى أثرت فى الفلسفة اليهودية .

(169) البطليوسى : شرح المختار من لزوميات أبى العلاء ، ص 157 .

(170) البطليوسى : الحدائق ، ص 15 .

(171) شرح المختار : ص 17 .

(172) حسن علقم : ابن السيد البطليوسى ، ص 89 وما بعدها .

(173) الحدائق : ص11 ، وهو تقسيم افلاطونى بحث ورد فى الجمهورية ، ص436 – 330 .

(174) الحدائق : ص 61 ، ويلاحظ أن هذا التقسيم هو نفس التقسيم الثلاثى للنفس لدى أفلاطون .

(175) البطليوسى : المسائل والأجوبة ، ص 68 .

(176) المصدر السابق ، ص 99 .

(177) الحدائق : ص 61 ، ويلاحظ فى هذا النص إنه ينسب إلى أرسطو ما لم يذهب إليه فى الواقع ، وإنه إنما يردد مذهب أفلاطون وبخاصة فى فيدون .

(178) الحدائق : ص 61، 62 .

(179) سورة ق / 22 .

(180) بل هو قول على كرم الله وجهه .

(181) يقول الفارابى : " إذا كنا ملتبسين بالمادة كانت هى السبب فى أن صارت جواهرنا تبعد عن الجوهر الأول إذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق وذلك إذ كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم " (انظر الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البير نادر، بيروت 1959 ، ص 46 .

(182) يقول ابن سينا فى ذلك : النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة ، والنفوس الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذاتها لأن عقلية الشىء هى تجريده عن المادة ، وإذا لم يكن مجرداً لم يكن معقولاً بل متخيلاً وهذا مما يستدل به
على بقاء النفس لأنها مجردة عن المادة وليس قوامها كنفوس الحيوانات (انظرابن سينا ، التعليقات ، ص 80) .

(183) الحدائق : ص 62- 63 ، ويلاحظ أن ابن سينا سبق أن ذهب إلى نفس المعنى فى قوله : الحيوان والنبات ... يحتاج إلى كمال آخر هو المبدأ بالفعل وذلك هو النفس وهو الذى كلامنا فيه بل ينبغى أن يكون النفس هو ما به يكون النبات والحيوان بالفعل نباتاً وحيواناً (ابن سينا : النفس البشرية عند ابن سينا ، تحقيق البيرنصرى نادر، دارالمشرق ، بيروت ، 1968، ص40

(184) الحدائق : ص 63، وهذا البرهان يعتبرجزءاً من البرهان الأول الذى يقضى بأن النفس كلما انسلخت عن البدن صارت أقدر على التصور والتمييز وقد وردت هذه الفكرة السابقة عند ابن سينا فى مجموع الرسائل ، تحت عنوان " بيان أن النفس لا تقبل الفساد حيث يقول " ... إن النفس الإنسانية جوهر لا حاجة له إلى الجسم فى قوامها ولا فى إستحفاظ الصورالعقلية ولا فى الأفعال الخاصة بها إلا إنه ربما يقوم لها فى إكتسابها المعقولات مقام الألة ثم إذا أكتسبها لم يحتج إليها البتة وأما إذا قويت فى ذاتها فقد تبلغ الكمال وإلا يقع لها حينئذ عند التعقل إلى شىء جسمانى أو قوة جسمانية .. فليس إذا فساد البدن يوجب بطلان ذاتها (مجموع الرسائل طبعة حيدراباد ، 1354هـ ، ص 12 ، وأيضاً النجاة ، ص 178) .

(185) الحدائق : ص 63 ، وهذا البرهان يعتمد على ملاحظة أن للأشياء وجودين : وجود مشخص محسوس ، ووجود معنوى صورى ، فعندما تغيب الصورة الشخصية عن الإنسان تستطيع النفس إستحضار هذه الصورة .

(186) الحدائق : ص 64 ، ويلاحظ أن هذا البرهان قد ورد أكثر من مرة فى كتابات ابن سينا حيث قال : إن البدن تأخذ أجزاؤه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف ... وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين ، وهذه القوة (يقصد العقل) إنما تقوى بعد ذلك ولو كانت من القوى البدنية لضعفت حينئذ ، فليست اذن من القوى البدنية ، وهو برهان يستند إلى أرسطو فى كتابه النفس (أنظر ابن سينا : النجاة ، ص 180) .

(187) الحدائق : ص 65، ويستند هذا البرهان إلى فكرة الجزاء ، وهى من الأفكار المهمة التى قالت بها الأديان السماوية وقد نوه أفلاطون بفكرة الجزاء هذه من خلال القضية التى تحدث فيها فى الجمهورية على لسان سقراط من أن كل نفس عوقبت عن دورها عما جنت ، أو أساءت إلى الآخرين عشرة أضعاف وكانت العقوبات تتكرر فى كل قرن ... ومن ناحية

اخرى الذين فعلوا الصالحات وكانوا بررة أطهار نالوا جزاءهم على القياس نفسه (انظر افلاطون : الجمهورية ، ص 284 ، وايضاً فيدون ، طبعة القاهرة ، سنة 1965، ص 63- 66) .

(188) الحدائق : ص 66 .

(189) عبر ابن سينا عن هذا البرهان بقوله " جوهر النفس ليس فيه قوة ان تفسد ، وأما الكائنات التى تفسد فإن الفاسد فيها هو المركب المجتمع فإذا كانت

النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادة وصورة فلم تقبل الفساد " (ابن سينا: النجاة ، ص 188) .

(190) الحدائق : ص 67 .

(191) يقول ابن سينا فى التعليقات " النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة " والنفس إنما تدرك بواسطة الآلة الأشياء المحسوسة والمتخيلة ، والأشياء المجردة لا تدركها بآلة بل بذاتها ... (ومن ثم) فالكليات والعقليات تدركها بذاتها" (انظر ابن سينا : التعليقات ، ص 80) .

(192) من الملاحظ ان أرسطو لم يقدم ادلة على خلود النفس ، وإنما استمد البطليوسى من الفلسفة الأرسطاليسية بعض النظريات التى اقام عليها ادلته

(193) حسن علقم : ابن السّيد البطليوسى ، ص 94 وما بعدها .

(194) لعل السبب فى ذلك يرجع إلى أن فلاسفة المشرق ، كانوا يعيشون فى كنف الخلفاء العباسيين الذين عرفوا بحرية الفكر وحماية المفكرين ، حتى بعد ضعف الخلافة العباسية وظهور دويلات فى قلب الدولة الإسلامية كالدولة السامية والدولة الحمدانية ، فقد وجد الفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا الرعاية الكاملة فى ظلها ، فكل هذه العوامل لا تجعل الفيلسوف فى حاجة ماسة إلى التوفيق بين الحكمة الشريعة ، ولا أن يخصص لذلك مؤلفاً من مؤلفاته ، بعكس ما كان عليه الحال فى المغرب الإسلامى تحت حكم المرابطين والموحدين ، فى بيئة مليئة بالتعصب ضد كل فكر حر، ولعل ما حدث لأبن رشد من محنة خير دليل على ذلك ، فلا عجب اذن ان رأينا الفلاسفة فى المغرب يقومون بالعمل على التوفيق بين الدين والفلسفة ويخصصون لذلك بعض مؤلفاتهم ليأمنوا على انفسهم ، وليحببوا الفلسفة للناس جميعاً ببيان إنها والدين من منبع واحد ، ويعملان لغرض واحد هو خير الإنسانية (راجع: جورجى زيدان : تاريخ اداب اللغة العربية ، مطبعة الهلال بالقاهرة ، 1912م 2/ 220- 221 ، وايضاً : سيد امير على مختصر تاريخ العربى والتمدن الإسلامى ، الترجمة العربية ، طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة عام 1938م ص 247- 249) .

(195) د. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص 81 ، على إننا يجب أن نلاحظ أن قصة حى بن يقظان لا تعبر فى جملتها عن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة وإنما يبدو هذا التوفيق فى الصفحات الأخيرة منها، وقد أستفاد ابن طفيل فى ذلك من بعض الأفكار التى قال بها سابقوه ومنهم البطليوسى (أنظر: د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف ، ص 170- 171) .

(196) حى بن يقظان ، تحقيق أحمد أمين ، طبع دار المعارف بمصر ، (بدون تاريخ) .

(197) المعجب : ص 134 ، نفح الطيب ، 2/ 557 .

(198) حى بن يقظان : ص 90- 91 .

(199) د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، سنة 1985، ص85

(200) المصدر السابق : ص 189- 190 .

(201) حى بن يقظان : ص 107 .

(202) انظر الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة بيروت ، 1968، ص 45

(203) حى بن يقظان : ص 67، ومن المعروف أن الفارابى الف شرحاً على كتاب الأخلاق ذكره فى كتاب الجمع بين رأيى الحكمين ، بيروت،1960، ص95

(204) حى بن يقظان : ص 68، قارن المدينة الفاضلة ، ص 93 وما بعدها .

(205) المصدر السابق : ص 98 .

(206) عبده الشمالى : دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ، دار صادر ، بيروت ، 1979م ، ص 638 .

(207) د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ص 269 .

(208) O'leary: Arabic thought and its place in history, London, 1958, P. 252 .

(209) الحشر/2 ، والأعتبار فى الأية الكريمة عند ابن رشد ما هو إلا إستنباط المجهول من المعلوم ، وهو القياس الفلسفى او المنطقى المعروف (أنظر: فصل المقال ، ص 2) .

(210) يونس / 101 .

(211) الزمر / 12 .

(212) البقرة / 272 .

(213) ابن رشد : فصل المقال ، طبعة بيروت ، سنة 1978، ص 16 .

(214) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، هامش ، ص 398 .

(215) محمد يوسف موسى : المصدر السابق ، ص 92 .

(216) الحدائق : ص 43 .

(217) ق / 22 .

(218) البطليوسى : المسائل والأجوبة ، ص 73 .

(219) سبأ / 3 .

(220) ابن رشد : فصل المقال ، ص 20 .

(221) فصل المقال ، ص 19 .

(222) المصدر السابق : ص 20 . وايضاً : Gilson E., : History of Christian philosophy in the Middle ages, London, 1955, P.P.218- 219 .

(223) فصل المقال ، ص 28 .

(224) انظر : د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ص 280 .

(225) البطليوسى : المسائل والأجوبة ، ص 97، 98 ، وقد قسم ابن رشد العلوم نفس التقسيم فيقول ، لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق كان التعليم صنفين : تصوراً (دون علة) ، وتصديقاً (برهانياً) ، انظر فصل المقال : ص 29 .

(226) فصل المقال ، ص 20 .

(227) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص 216 .

(228) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص 440 .

(229) تهافت التهافت ، ص 460 وما بعدها .

(230) فصل المقال ، ص 23 .

(231) المصدر السابق : ص 42 .

(232) الحدائق : ص 59 .

(233) الحدائق : ص 60 .

(234) انظر : د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ص 242 وما بعدها

(235) تهافت التهافت ، ص 255 .

(236) د. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص 105 .

(237) تهافت التهافت ، ص 581 .

(238) مناهج الأدلة ، ص 101 .

(239) Gauthier (Leon): La theorie d'Ibn Rochd (Averroes) sur les rapports de religion et de la philosophie, Paris, 1909, P. 15

(240) راجع : الحدائق ، ص 19 وما بعدها .

(241) لم نتعرض لتفصيل الكلام فى هذاالجانب المتعلق بسبق البطليوسى لأبن عربى فى وضع أسس مذهب وحدة الوجود فى الإسلام ، وذلك لخروجه عن مجال دراستنا ، وسوف نفرد له فى القريب – إنشاء الله – دراسة منفصلة .

(242) أسين بلاثيوس : مجلة الأندلس ، سنة 1940 ، ص 62 وما بعدها .

ثــالثاً

الجـوانب الأخلاقيـة

فـى

كتابات مفكرى المغرب

بسم الله الرحمن الرحيم

- توطئة :

لم تحظ الدراسات الأخلاقية فى المغرب الإسلامى بالعناية الكافية من جمهور الباحثين ، حيث لم تفرد لها دراسات مستقلـة تتناول الجـوانب الأخلاقية بالتحليل والدراسة ، ولعل ذلك يرجع – من وجهة نظرنا – إلى عدة أسباب منها :-

أولاً : غلبة الطابع الرمزى على كتابات ابرز فلاسفة المغـرب من أمثال ابن باجه (ت: 533هـ) وابن طفيل (ت: 571هـ) ، وظهـورها على هيئـة قصص تحوى آراء فلسفية متناثرة تتناول مسائل الطبيعة وما بعد الطبيعة إلى جانب آراء تحليلية أخرى تتناول الحكمة العملية والنظرية وقضايا الأخـلاق ووسائل تحقيق السعادة .

ثانياً: عدم إفراد مجال مستقل لدراسة الأخلاق على نحو تفصيلى عند معظم فلاسفة المغرب ، وخاصة ابن رشد (ت: 595هـ) الذى بث آراءه الأخلاقية فى ثنايا مؤلفاته المختلفة " كتلخيص الخطابه " " وتلخيص النفس لأرسطو" بالإضافة إلى إشارات مقتضبة إلى قضايا اخـلاقية فى بعض مـؤلفاته الأصـلية مثل " تهافت الفلاسفة " " فصل المقال " ، " والكشف عن مناهج الأدلة " .

ثالثاً: شيوع العديد من الآراء الأخلاقية فى كتابات الفقهاء والصـوفية من أمثـال ابن حزم (ت: 456) ، وابن سبعين (ت: 669) فى صورة قصائد شعـرية كما فى " طوق الحمامة " " ورسائل ابن سبعين " .

رابعاً: ضياع جانب كبيرمن مؤلفات فلاسفة المغرب حيث لم يصلنا من مؤلفات " ابن باجه " سوى رسائله الإلهيه التى أعتمـدنا عليها كمصـدر رئيس لفلسفتـه الأخلاقية ، وكذلك لم تصلنا من كتب ابن طفيل سوى رسالة " حى بن يقظان "

ونظراً للأسباب السابقة – التى أوردناها ، فقد صحـت عزيمتى على محـاولة إفراد دراسة مستقلة للجوانب الأخلاقية فى كتابات مفكرى المغـرب ، وأخـترت لهذه الدراسة عدداً من أبرز مفكرى المغرب من أمـثال ابن حزم ، وابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد ، حيث توسمنا فى أختيارهم تنوع المعالجة ، وشمـولية النظرة للمسـائل الأخلاقية بهدف الخـروج بدراسة تغطى هذا الجـانب غير المطـروق من الفلسـفة المغـربية وبصورة نرجو أن يتحقق الهدف المرجو منها ، لتسـد فراغنا فى المكـتبة العربية فى جانب مهم من جوانب الفكر الفلسفى الإسلامى .

ومن أجل تحقيق هذا الهدف فقد قسمنا الدراسة إلى مقدمة وقسمين رئسيين :-

يتناول القسم الأول (فى فصلـين) : معالم الحياة الفكـرية والإجتمـاعية فى المغرب والأندلس ، ذلك لأن الرؤية المنهجية لدراسة الأخلاق تدلنا على ان المذاهب الأخلاقية وكذلك النظريات الأخلاقية ، ما هى إلا أحداثاً إجتماعية بذاتها ، وبالتالى لا نسـتطيع أن نفهمها صحيحاً إلا إذا أضيفت إلى ظروف نشأتها ، وأسباب ظهورها ، وعوامل نجاحها

وإنتشـارها أو إخفاقها وذبـولها ، فالمذاهب الفكـرية هى فى الحقيقـة وليدة البيئة وعبقـرية أصحابها ، وهى تتبـدل إذا تبدلت الأوضاع الإجتماعية والوقائع الفكرية تبدلاً عميقاً .

ومن ثم فقد كانت الوقائع الأخلاقية متصلة إتصالاً وثيقاً بالأحداث الإجتمـاعية والسياسية وبالتطور الفكرى لأى شعب من الشعوب .

أما القسم الثانى فيتناول من خلال فصوله الأربعة عرض للآراء الأخلاقية لدى مفكرى المغرب .

فيتحدث الفصل الأول عن ابن حزم وآراءه المتعلقة بطب النفوس بتحديد آفاتها ووسائل علاجها مترسماً فى ذلك معطيات الفلسفة اليونانية من ناحية ، وما تمليه عليه الشريعة الإسلامية من ناحية أخرى .

أما الفصل الثانى فقد خصصناه لأراء ابن باجـه الأخـلاقية من خلال رسـالته " تدبير المتوحد " وكيف إنه عول على العقل فى تحقيـق مفهوم الأتصـال وتحقيـق السعادة ، وبعد كل البعد عن مجال التصوف .

وفى الفصل الثالث عرضنا لأراء ابن طفيل فى الأخلاق من خلال كتابه " حى بن يقظان " .

فما عرفه " حى " الفيلسـوف ليس سوى فلسفة ابن طفـيل نفسه ، وهى ككـل فلسفة تحاول ان تبحث فى جانبها الأخلاقى عن أصول الفضائل وطرق تحقيق السعادة فى الأتصال بالخالق .

أما الفصل الرابع والأخير فقد تنـاولنا فيه آراء ابن رشد الأخـلاقية وهى على قلتها تمثل إطاراً واضحاً فى تحديد الفضـائل وضرورة تحصيل الإنســان لها والتى تتمثل فى كمال أفعال النفس الإنسانية عن طريق قوة العقل العملى وقوة العقل النظرى أيضاً ، ويرى أن ترقية المدارك الإنسانية شـرط لتحقيـق السـعادة والأتصال بعـالم الأرواح .

أما الخاتمة فقد خصصناها لعرض أهم ما توصلنا إليه من نتائج فى هذه الدراسة .

والله من وراء القصـد »

القســم الأول

الحياة الفكـرية والإجتمـاعية
فى المغرب والأندلس

الفصل الأول : مراحل تطور الفكر العلمى والفلسفى فى المغرب .

الفصل الثانى : مكانة الدراسات الأخلاقية فى الفلسفة المغربية .

الفصل الأول

مراحل تطور الفكر العلمى والفلسفى
فى المغرب والأندلس

ترقى طلائع الإنتاج العلمى والفلسفى فى المغرب والأندلس إلى فترة حكم عبد الرحمن الداخل (139- 172هـ / 756- 788م) ، حيث استطاعت هذه الإمارة الأموية فى فترة وجيزة إن تنافس العباسيين فى المشرق ، ليس فى الميدان السياسى فحسب ، بل فى الميدان الثقافى والفكرى أيضاً .

وهكذا قيض للأندلس أن تقوم بدور بارز فى تاريخ الحضارة العربية ، وتصبح الجسر الذى عبر عليه العلم والفلسفة إلى أوروبا الغربية فى أواخر القرن السادس للهجرة (الثانى عشر للميلاد) .

الجانب العلمى فى الفلسفة المغربية :

جدير بالذكر أن الخلافات السياسية بين العباسيين والأمويين لم تحل دون إستمرار الأتصال الثقافى بين المشرق والمغرب فقد دأب العلماء والرحالة على الأنتقال بينهما حاملين معهم الكتب والأفكار الجديدة .

يقول صاحب " كتاب طبقات الأمم " " إن الإشتغال بالعلوم القديمة بدأ فى عهد محمد بن عبد الرحمن (238- 252هـ / 852- 866 م) وكانت المواضيع التى عنى بها الأندلسيون آنذاك مقصورة على الطب والفلك ، فضلاً عن العلوم النقلية من تفسير وفقه وحديث ، إلا أن الإقبال على العلوم القديمة لم يلبث أن حظى بالتشجيع الرسمى فأمر الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر (350- 366هـ / 961- 976 م) بجلب الكتب العلمية والفلسفية من المشرق ، حتى أصبحت قرطبة ، عاصمة الأندلس ، تضاهى بجامعتها ومكتبتها بغداد ، عاصمة العباسيين ، إلا أن الأمر إنقلب فى خلافة هشام الثانى (366- 400هـ / 976- 1009م) الذى أمر بإحراق الكتب التى كانت قد جمعت فى مواضيع " العلوم القديمة " لاسيما المنطق والفلك .

وبالرغم من ذلك عاد الإقبال على الفلسفة والعلوم إلى سابق عهده ، بإنتصاف القرن التالى ، وبرزعدد من العلماء ،منهم عبد الرحمن بن إسماعيل ،الملقب بالإقليدى ، الذى ألف فى المنطق ، وأبا عثمان سعيد بن منحون ، الذى إشتغل بالموسيقى والنحو ، وألف رسالة فلسفية دعاها " شجرة الحكمة "(1) .

كذلك كان من أشهر علماء هذه الحقبة " مسلمة بن احمد المجريطى " (ت: 399 / 1008) الذى طوف ببلاد المشرق ، وكان على صلة " بإخوان الصفا " فحمل نسخة من رسائلهم إلى الأندلس ، وفى تحدى الروايات إنه ألف " الرسالة الجامعة " التى تلخص الرسائل الإحدى والخمسين وينسب إليه رسالة فى الطلاسم والطبيعيات موسومة " بغاية الحكيم " حافلة بالأفكار الهرمسية والإفلاطونية المحدثة والباطنية ، ولكن من المستبعد أن يكون من وضعه فعلاً .

ومن العلماء الآخرين " أبو الحكم عمرو الكرمانى " الذى اشتغل بالمنطق والفلسفة وبرز فى الهندسة ، وسافر شرقاً بحثاً عن المؤلفات الرياضية – ومنهم أيضاً ابن التجلاب وابن القنارى وابن حزم وابن سيدة ، ويشير صاعد مع ذلك إلى إنه لم يبرزاى منهم فى العلوم الطبيعية والإلهية بإستثناء عبد الله بن النباش البجائى

وأبى عثمان البغنوش الطليطلى (2) .

ويقدم لنا ابن طفيل تفسيراً مماثلاً لطبيعة هذه الحقبة فى تاريخ الحياة الفكرية للأندلس فى مدخل رسالته " حى بن يقظان " ما يشبه أن يكون موجزاً للتطور الفكرى فى الأندلس فى مجال العلم ، والفلسفة إلى عهده ، وذلك فى عبارة مركزه يقول فيها " وذلك إن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة ، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم (الرياضيات) وبلغوا فيها مبلغاً ولم يقدروا على أكثر من ذلك ، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشىء من علم المنطق ، فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال ، ثم خلف من بعدهم خلف أخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة ، ولم يكن فيهم اثقب ذهناً ولا اصح نظراً ولا اصدق رؤية من أبى بكرين الصائغ (ابن باجه) ، غير إنه شغلته الدنيا حتى أخترمته المنيه قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته ، واكثر ما يوجد له من التآليف إنما هى غير كاملة ومخرومة من أواخرها ككتابة فى النفس و " تدبير المتوحد" وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعيات ، وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزه ورسائل مختلفة (3) ، ثم يضيف قائلاً: " وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه فى مثل درجته فلم نر له تأليفاً ، وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعيدون فى حد التزايد أو الوقوف على غير كمال او ممن لم تصل إلينا حقيقة امره " (4) .

ويتضح من النص السابق أن الفكر العلمى والفلسفى فى الأندلس قد مر فى ثلاث مراحل : مرحلة الرياضيات ، ثم مرحلة المنطق ، وأخيراً مرحلة الفلسفة .

وما يعنينا من هذه المراحل هو المرحلة الثالثة (مرحلة الفلسفة) التى بدات بابن باجه ، فالكتابة فى الفلسفة بمعنى الإلهيات لم تظهر فى الأندلس إلا مع ابن باجه (ت : 533هـ / 1138م) .

وسوف نفصل القول فى هذين التيارين على النحو التالى :

أثر فلسفة المشرق فى الفلسفة المغربية :

كان النتاج الفلسفى المشرقى يصل تباعاً إلى الأندلس ، واهتم الكثير من الأمراء بالإضافة إلى جلب كتب المشارقة بحركة الترجمة ومن بينهم الأمير(الحكم) ت 366هـ الذى حوت مكتبته عيون الكتب وكانت له " مكاتب " ثقافية فى بغداد والقاهرة ودمشق يكلف القائمون عليها بإستنساخ الكتب القديمة المشهورة لإرسالها إليه ، ونتج عن هذا كله أن كثر تحرك الناس فى زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم (5) فقد " أطلق "

الحكم " للرياضيين والفلكيين الحرية فى إذاعة علومهم فى الناس فظهرت بتأثير هذه الحرية مدرسة مسلمة المجريطى الذى أدخل رسائل إخوان الصفا إلى الأندلس"(6) .

يمكن القول إذن فى ضوء ما سبق ان الثقافة المشرقية وخاصة ما يتعلق منها بالعلوم الرياضية والطبيعية والفلسفية قد وفدت إلى الأندلس جنباً إلى جنب مع الثقافة اليونانية عبر معابر مختلفة ابرزها (7) :

- رحلات الحج من الأندلس إلى الديار المقدسة ، فقد كان بعض الدارسين يمكث فى مكة سنوات طلباً للعلم .
- حركة الترجمة الواسعة التى تبناها بعض الخلفاء والأمراء مما ساعد على إثراء الحركة الفكرية بالوقوف على نتاج ثقافات الأمم الأخرى .
- الرحلات العلمية التى كان يقوم بها بعض الأندلسيين حيث وفدوا على بغداد ودمشق وحضروا مجالس العلم ثم عادوا إلى بلادهم وقد تزودوا بمعارف جديدة (8) .
- أطلع الأندلسيون على النتاج الفلسفى والثقافى المشرقى وقرأوا فلسفة الكندى والفارابى وابن سينا (9) ، وكثرت فى الساحة الأندلسية الشروح والردود على كتب المشارقة فقد الف " ابن طفيل " قصته المشهورة " حى بن يقظان " متأثراً بقصة مماثلة كتبها ابن سينا (10) .
- ألف الكثير من علماء النحو واللغة كتباً تناظر كتب المشارقة او تشرحها وتعلق عليها .
- ويرى بعض الباحثين ان الفارابى اكثر فلاسفة المشرق تأثيراً فى الفلسفة العربية فى الأندلس (11) .

كما عرفت تعاليم المعتزلة ووجد من يأخذ بها فقد رحل بعضهم إلى المشرق ليتثقف على الجاحظ ، كما دخلت آراء الباطنية والشيعة من الدولة الفاطمية المجاورة بفضل دعاتها والمحمسين ووجد من يعتنقها ، ونستطيع القول إذن ان كثيراً من فلاسفة المغرب قد بنوا فلسفاتهم على أصول فلسفة المشرق ، وأن فلسفة فى المغرب تتشابه مع فلسفة المشرق فى اصولها وبداياتها ، فالأصول الإسلامية واليونانية قد شكلتهما معاً ، كما بدأتا من الإشتغال بالفلك والتنجيم وأنتهيا إلى الإشتغال الخالص بالفكر الفلسفى (12) وبعبارة اكثر وضوحاً فان الفلسفة المغربية تعد إمتداداً طبيعياً لفلسفة المشرق .

والدليل على ذلك ما قال به ابن باجه فى " رسالة الوداع " واصفاً الأتصال والسعادة القصوى ومنوها بمكانة " الفارابى " العلمية :

" أما صفة الغاية التى ينتهى الطبع بالسلوك إليها فقد وضعها وأطال الوصف من تقدمنى وأجد من وصفها وكرر القول فيها (أبو نصر) ومكانه من هذا العالم مكانه " (13) .

ويرى الدكتورماجد فخرى أن فلسفة الفارابى تعتبرمرجعاً ومصدراً لثقافة ابن باجه الفلسفية حيث يقول "ومن الآثار الفارابية الأخرى التى ذكرها (ابن باجه) أو بنىَ عليها : (رسالة العقل) ، رسالة (فى معانى الواحد) ، و (السياسة المدنية) ، و (المدنية الفاضلة) ، و (فصول المدنى) ، وعلى الكتب الثلاثة الأخيرة بنى (ابن باجه) فلسفته السياسية فى " تدبير المتوحد " (14) .

ويورد الدكتور محسن جمال الدين فى بحثه عن الفارابى مجموعة من فلاسفة الأندلس الذين تأثروا بفلسفة الفارابى قائلاً " وكان من المنتفعين بفلسفة الفارابى فى الأندلس طبقة بارزة من العلماء أمثال : ابن باجه صاحب كتاب (تدبيرالمتوحد) ، وابن طفيل صاحب كتاب (حى بن يقظان) ، وابن رشد صاحب (اتصال العقل الفعال بالإنسان) وأميه بن أبى الصلت الدانى صاحب كتاب (تقويم الذهن) ، وابن ميمون صاحب كتاب (دلالة الحائرين) ، وابن عربى الصوفى صاحب كتاب(فصوص الحكم) ، وابن طملوس صاحب كتاب (المدخل إلى صناعة المنطق) ، وابن السيد البطليوسى

صاحب كتاب (الحدائق) "(15) .

اما ابن طفيل نفسه فقد اعترف فى قصته حى بن يقظان بفضل الحكمه المشرقية وان قصته مستوحاه من قصة ابن سينا (16) .

ويعبر فى موضع آخر عن تأثره بمنهج الغزالى النوقى بقوله " لاشك عندنا فى أن أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة "(17)

اسباب عرقلة نمو الحركة الفلسفية فى المغرب والأندلس (18) :

أولاً : الأوضاع الدينية :

يعتبر تشدد الفقهاء المالكيين من العوامل التى عرقلت نمو الحركة الفلسفية فى الأندلس بالرغم من المحاولات الجادة التى قام بها بعض الفلاسفة مما عرضهم للملاحقة وحرق ما يكتبون فى الساحات العامة أرضاء للعامة وقد صور " المقدسى" ذلك بقوله " اما فى الأندلس ... فهم يقولون لا نعرف إلا كتاب الله وموطأ مالك ، فإن ظهروا على حنفى أو شافعى نفوه ، وإن عثروا على معتزلى أو شيعى ربما قتلوه "(19) وقد سجلت كتب المراجع أحداثاً مؤلمة فى هذا الصدد ، فقد أحرقت كتب " ابن مسرة " أمام عينية ، كما أحرق حاكم أشبيلية المعتمد ابن عباد كتب " ابن حزم "(20) ، وأحرق المرابطون كتب الغزالى وتهدد السلطان بالوعيد وسفك الدم لمن يقتنى فى بيته كتاباً منها ، ومن هنا اضطر كثير من الفلاسفة والعلماء إلى الهجرة من بلاد الأندلس فراراً من سطوة الحكم وطلباً للأمان بينما حاقت ببعضهم الأخر نكبات عظيمة إذ لفقت لهم تهم الخروج عن الدين ومن بين هؤلاء ابن رشد (21) .

وقد اضطر بعض حكام الأندلس ممن كان له شغف بالفلسفة إلى التنكر لها إرضاء للعامة والفقهاء فقد عمد " المنصور بن أبى عامر" إلى مكتبة " الحكم " الجامعة لصنوف الكتب وقام بإخراج الكتب الفلسفية الحاوية لعلوم الأوائل وأمر بإحراقها وإفسادها ، فأحرق وطرح بعضها فى آبار القصر وهيل عليها التراب والحجارة ... وفعل ذلك تحبباً إلى عوام الأندلس ... فسكن أكثر من كان تحرك للحكمة عند ذلك " (22) .

وظل الأمر على هذه الحال حتى سقوط الخلافة فى قرطبة حيث استخرج بعدها ما دفن فى آبار قصر قرطبة وبيع بأبخس الأثمان وانتشرت تلك الكتب بأقطار الأندلس ووجد فى خلال أعلاق من العلوم القديمة كانت أفلتت من أيدى رجال المنصور بن أبى عامر " (23)

وقد عبر ابن طفيل عن حال الفلسفة فى الأندلس بقوله " إن النظر الفلسفى أعدم من الكبريت الأحمر ولاسيما فى هذا الصقع الذى نحن فيه من الغرابة فى حد لا يظفر باليسر منه إلا الفرد بعد الفرد ومن ظفر بشىء منه لا يكلم الناس إلا رمزاً ، فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه ، وحذرت منه "(24) .

ثانياً : الأوضاع السياسية والإجتماعية :

كان لبعض الأنظمة السياسية أثرها السلبى على الدراسات الفلسفية فى المغرب والأندلس ، فلقد ظهر ابان حكم الإمارة والخلافة أمراء فى عهد المرابطين رضخوا لسيطرة الفقهاء ورغبات العامة فى محاربة الفكر الفلسفى وأبطلوا الأجتهاد وقمعوا

التجديد وأحرقوا كتب الغزالى ، وحرصوا على التقليد والتقييد الجامد بالمذهب المالكى ، ومن هنا قرر الفقهاء فى مجالس أمراء المرابطين تقبيح علم الكلام وأعتباره بدعه فى الدين .

ولما ضعفت أحوال المرابطين وكثر الفساد ظهرت حركة جديدة على يد " محمد بن تومرت " الملقب " بالمهدى " ، ويرى بعض كتاب التراجم أن محمداً هذا ينتسب إلى الحسن بن على بن أبى طالب وإنه قد ذهب إلى المشرق ، وحضر مجالس الإمام الغزالى وأخبره أن كتبه قد أحرقت فى المغرب من قبل المرابطين فأجابه الغزالى بأن حكم المرابطين سيزول فى القريب العاجل وستكون نهايتهم على يد أحد الحاضرين من هذا المجلس فظن محمد أن الغزالى قد عناه بهذا الأمر(25) ، وحين عاد إلى المغرب أخذ يبشر بدعوته الجديدة " وكان جل ما يدعو إليه علم الأعتقاد عن طريق الأشعرية " (26) .

ولما تعاظم أمر الموحدين تغلبوا على المرابطين وأصبحت المغرب بما فيها الأندلس تحت أمرتهم ، وازدهر حكم الموحدين وكان لبعض حكامهم ميل إلى الفلسفة وعلومها وفى بلاطهم تألق نجم الفيلسوفيين " ابن طفيل ، وابن رشد " فوصلا إلى مرتبة الوزارة ، إلا أن ابن رشد قد حاقت به نكبة مثلما حلت بفلاسفة من قبله على يد الخليفة الموحدى " يعقوب بن يوسف " بعد أن أوغر الفقهاء صدره فلفقت له تهمة الخروج عن الشريعة غير أن الخليفة

عاد إلى دراسة الفلسفة فاستدعى ابن رشد من منفاه وعفا عنه وعلى وجه الإجمال فقد كان لحكم الموحدين أثر إيجابى على تقدم الفلسفة وازدهارها (27) .

نخلص مما سبق إلى أن الفكر العلمى والفلسفى فى المغرب الأندلس فى دور النشأة قد تميز بعدة أمور منها (28) :-

أولاً : أن الأندلس كانت عاطلة تماماً من العلوم .

ثانياً : أن العلماء رحلوا إلى المشرق طلباً للعلوم المختلفة فى مدارسها وعادوا بها إلى الأندلس

ثالثاً : أن علماء دور النشأة لم تكن لهم الشهرة الواسعة التى نالها من أتى بعدهم من علماء وفلاسفة القرون التالية .

رابعاً : أن هؤلاء العلماء لم يؤلفوا كتباً إلا فى النادر ولم تشتهر هذه الكتب بصيغتها ، ولأنها كانت تهدف إلى سد الحاجة العملية .

خامساً : أن العناية بعلوم الحساب والفلك والهندسة والطب كانت أسبق من العناية بالفلسفة المحضة ، ولو إنا نقرأ لبعض المتقدمين فى هذا الدورإنهم أشتغلوا بالمنطق والفلسفة فى بعض الأحيان .

وعلى الجملة فإن اهتمام علماء الأندلس فى أول الأمر انصب على الرياضيات والطب ، ثم ظهرت عناية المتأخرين بالفلسفة المحضة وأشتغلوا بها فنبغ عندهم ثلاثة: ابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد .

الفصل الثانى

مكانة الدراسات الأخلاقية فى الفلسفة المغربية

الإتجاهات الفلسفية السائدة فى المغرب والأندلس :

لم تكن البيئة المغربية موئلاً للفكر الفلسفى قبل القرن الخامس ، بل وقفت منه موقف الرفض والمقاومة حتى غدت خالية من هذا اللون من الفكر ، وقد باءت بالفشل تلك المحاولة التى قام بها فى الأندلس الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر (ت: 366هـ) مستجلباً التواليف والمصنفات فى العلوم الفلسفية (علوم الأوائل) ، عاملاً على نشرها وبث ما فيها من العلوم ، فلما أن تولى بعده إبنه هشام المؤيد بالله (ت: 399هـ) حتى جمع تلك التصانيف وأمر بإفسادها ، وإنما فعل ذلك تحبباً لعامة الناس " إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم ، مذمومة بألسنة رؤسائهم ، وكان كل من قرأها متهماً عندهم بالخروج من الملة ومظنوناً به الإلحاد فى الشريعة " (29) .

وربما يكون السبب فى ذلك أن هذه البيئة لم تشهد تجربة تعدد المذاهب والفرق ، فلم تنشأ بنية عقلية تتصف بمرونة تجعلها تتحمل الآراء المتضاربة ، وتعهد سماع ما قد يكون فيه بذور النقض للحقائق الدينية من المقولات الفلسفية ، فكان الرفض لهذه المقولات والعداء لمن ينظر فيها ويشتغل بها ، ويضاف إلى هذا المذهب المالكى كان من أشد المذاهب معاداة للعلوم الفلسفية ، فعمق فى نفوسهم رفضها والإعراض عنها ، ولعل من أسباب ذلك أيضاً ما كانت تحمله الشيعة الإسماعيلية من عناصر فلسفية شرقية ، قرن أهل المغرب بينها وبين ما اقترفته هذه الشيعة من اضطهاد لما انتصب حكمها بأفريقية ، فنشأ فى أذهانهم أن الفلسفة لا تكون إلا طريقاً للفساد والإفساد (30)

إلا إنه مع هذه الحالة الغالبة على أهل المغرب ، لم يعدم أفراداً تعلموا فنوناً من الفلسفة بالمشرق ، ورجعوا بها إلى أوطانهم يظهرون مسائلها ، ويحاولون نشرها وإفشاءها ولكن كثيراً ما كانت العامة فى المغرب والأندلس كلما قتل فلان يشتغل بالفلسفة أطلقت عليه اسم زنديق ، فإن زل فى شبهة رموه بالحجارة أو حرقوه (31) فكان ذلك من دواعى التقلص فى أثر الفكر الفلسفى وبقائه مقتصراً على القليل من الأفراد .

ومن المفيد هنا أن نعرض لمدرستين تكونتا فى تلك الفترة ، وكان لهما بعض الوقع فى ظهور متنوعة من التفكير الفلسفى ، وأعنى بهما مدرسة الباطن ، ومدرسة الظاهر ويمثل ابن مسرة المدرسة الأولى بينما يمثل ابن حزم المدرسة الثانية .

(أ) ابن مسرة (ت: 319هـ) :

يمثل محمد بن عبد الله بن مسرة فلسفة الباطن فى الأندلس فهو من أوائل الفلاسفة الأندلسيين الذين ذكرتهم كتب التراجم ، ولد ابن مسرة فى قرطبة سنة 296هـ ، وكان أبوه يميل إلى الأعتزال فورث محمد عنه ذلك .

وقد أستفاد ابن مسرة أيضاً من تعاليم وأفكار الباطنية الإسماعيلية وقرأ كتب اليونان فأعجب بفلسفة (أمباذ وقليس) وأخذ بها (32) وكان أول من ذهب إلى نفى الصفات

وتأويل الآيات القرآنية التى تتعارض مع ذلك ، كما كانت الآراء التى أعتنقها ابن مسرة جديدة على البيئة الأندلسية فى تلك الحقبة المبكرة حتى أعتبر وتلامذته من جملة الزنادقة وأصحاب البدع (33) .

تزهد ابن مسرة وتنسك ، ولزم معتزلاً له جبل قرطبة وعندما تسللت تعاليمه إلى الناس خاف على نفسه وذهب إلى المشرق حاجاً واصطحب معه رفقه من تلاميذه ، حيث زار مكة والمدينة وتزود بالثقافة المشرقية وعاد بعد ذلك إلى وطنه وواصل اعتزاله حتى توفى .

أخذ ابن مسرة بالسرية فى نشر تعاليمه وتلقينها لأتباعه ، وكان لا يسمح بخروج مؤلفاته إلى الناس ، وعندما وضع كتابه " التبصرة " غافلة أحد تلاميذه وقام بنسخه وكتابته دون اذن منه (34) ومعظم كتب ابن مسرة ضاعت ، ولم تذكر المصادر غير أسم كتابين هما : كتاب " التبصرة " ، وكتاب " الحروف " ، ويرى بعض الباحثين أن مذهب ابن مسرة يدور حول آراءاً أمباذوقليس من جهة وآراء المعتزلة من جهة أخرى .

فمذهب ابن مسرة يقوم فى أساسه على الأعتقاد بأن صفات الله لا تختلف عنه فهو وأن وصف بالعلم والجود والقدرة .. فهو الواحد بالحقيقة الذى لا يتكثر بوجه ما أصلاً بخلاف سائر الموجودات ، فإن الوحدانيات العالمية معرضة للتكثير اما بأجزائها وأما بمعانيها وأما بنظائرها وذات البارى متعالية عن هذا كله (35) .

ويكشف هذا النص عن تأثرابن مسرة بمذهب أبى الهذيل العلاف المعتزلى ، فقد مزج ابن مسرة تعاليم امباذوقليس بتعاليم إفلوطين فى نظرية الواحد والفيض متخذاً من التعاليم الإسلامية وآراء المعتزلة قاعدة لذلك وعلى كل حال فإن لأبن مسرة أهمية فى تاريخ الفكر الأندلسى تتمثل فى كونه إرهاصاً لنشاط فلسفى تولد من بعده ، فقد كان لمذهبه بعض الأتباع (36) كما اثرت آراءه فى حركة التصوف فى المغرب ، ويمكن القول بأن " ابن عربى " قد أستفاد كثيراً من آراء ابن مسرة المتعلقة بوحدة الوجود ، وأن كان بعض الباحثين قد أنكر هذه الصلة أو هذا التأثير لآراء ابن مسرة فى فلسفة محى الدين بن عربى (37) .

(ب) ابن حزم (ت: 456) :

كان ابن حزم من أولئك الذين درسوا الفلسفة ، ولكنه درسها من وجهة نظر نقدية ، ومع ذلك فقد أخذ عليه الإشتغال بها ، وفى ذلك يقول صاحب الذخيرة وله – أى ابن حزم – فى بعض تلك الفنون كتب كثيرة ، غير إنه لم يخل منها من الغلط والسقط لجراته فى التسورعلى الفنون ولاسيما المنطق ، فإنهم زعموا إنهم ضلوا هنالك ، وضل فى سلوك تلك المسالك وخالف ارسطو طاليس (38) .

وقد أشتهر ابن حزم بمذهبه الظاهرى (39) حيث أوجد من بعده مدرسة تهتم بآرائه وتقتدى بتعاليمه ، وقد كانت له مع فقهاء المالكية مناظرات حادة كانت له فيها النصرة أحياناً

وأحياناً أخرى يمنى بالفشل ، وكان رأس المتصدين له " أبوالوليد الباجى" كبير فقهاء المالكية فى الأندلس ، وقد تكاتف ضده الفقهاء والبوا العوام عليه ، وأحرقت كتبه فى اشبيلية .

ويعتبر كتاب ابن حزم " الفصل فى الملل والأهواء والنحل " من أعظم ما كتب حيث ناقش فيه المسائل الفلسفية والكلامية التى دارحولها الجدل ، ويعتبرأول كتاب فى فلسفة الأديان " فقد سبق به أوربا ببضعة قرون "(40) ، كذلك اثرت كتاباته الأخلاقية فى كتابيه " الأخلاق والسيرأو مداواة النفوس " و " طوق الحمامة " اكبر
تأثير فى الحياة الفكرية والإجتماعية فى المغرب والأندلس – على نحو ما سيأتى تفصيلاً .

أثر الأوضاع الإجتماعية والسياسية على نمو الدراسات الأخلاقية فى المغرب والأندلس :

كان المجتمع الأندلسى مجتمعاً حضرياً ، بينما كان المجتمع المغربى مجتمعاً تغلب عليه البداوة ، ولما توحد القطران فى عهد يوسف بن تاشفين ، حصل بينهما مزيج من التفاعل والأخذ والعطاء ، انتهى إلى تفشى المظهرالحضارى بالمدن الكبرى للمغرب وعلى رأسها مراكش ، ويظهران الجانب السلبى فى التحضرالأندلسى المتمثل فى ظاهرة التميع وأنواع الفسوق ، قد تسرب هو أيضاً إلى المدن المغربية ، ولم يكن ما عرف به يوسف بن تاشفين وإبنه على من التقى والورع حائلاً دون تفشى هذه المظاهر المشينة من الأمراض الأخلاقية والإجتماعية .

ففى مجال السلطة ، شهد عهد على بن يوسف ظهوراً لبعض مراكز القوى متمثلة فى الولاة والحكام المرابطين ، وبدأت هذه المراكز تمارس تحت تراجع الهيمنة التى كانت لشخصية الخليفة بعض الإستبداد والتسلط على الرعية وهو ما وصفه المراكشى بقوله " وأختلف حال أمير المسلمين رحمه الله بعد الخمسمائة أختلالاً شديداً ، فظهرت فى بلاده مناكر كثيرة ، وذلك لإستيلاء أكابر المرابطين على البلاد ، ودعواهم الإستبداد ، وانتهوا فى ذلك إلى التصبيح ، فصار كل منهم يصبح بأنه خير من على أمير المؤمنين ، وأحق بالأمر منه " (41) .

وتشيربعض المصادرإلى أن عنصر النساء أصبح له دوركبيرفى تدبير الأمور فى جو مضطرب تصنع فيه القرارت فى المجالس المشبوهة ، ويشترك فيها السفهاء من القوم فقد أستولى النساء على الأحوال ، وسندت إليهن الأمور، وصارت كل إمرأة من أكابر لمتونة ومسوفة مشتملة على كل مفسد وشرير ، وقاطع سبيل ، وصاحب خمر وماخور(42) ، وربما تكون هذه الظاهرة متطورة عن تلك البادرة التى صدرت من يوسف بن تاشفين فى إعطائه لزوجته الشهيرة " زينب النفراوية " رتبة المشورة وإبداء الرأى فى أمور السياسة والحرب ، فضلاً عن مشاركتها فى مجالس الثقافة والأدب (43) .

وقد يكون صحيحاً ما ذهب إليه بروفنسال فى محاولته لتفسير هذه الظاهرة من أن للنساء فى مجتمع لمتونة الصحراوى منزلة حرصن على أن يحتفظن بها فى بلاط المرابطين وآتاحت لهن حرية الحياة النسبية ، التى لم يفقدنها عند رحيلهن عن الصحراء التدخل بشغف فى شئون الدولة والتمتع بالسلطة ، والكلمة المسموعة من الأزواج والأبناء (44) ، وفى مجال الأخلاق العامة ، تذكركثيرمن المصادرإن الخمر كانت متفشية فى المجتمع المرابطى ، كما كانت أدوات الطرب رائجة مما ينبىء عن تفشى مجالس اللهو والمجون ، كما كان من عادة القوم أختلاط النساء بالرجال فى مناسبات التجمع الخاص والعام ، وإذا كان لا ينبغى بإيحاء منهم أو بتزلف لهم ، فيما صورته من الفساد الإجتماعى والأخلاقى فى عهد المرابطين بشىء من المبالغة ، فإنه يبدو من الثابت أن المجتمع المغربى كان ينطوى فى تلك الفترة على شىء غير قليل من المفاسد والأمراض سواء فى مجال السلطة ، أو فى مجال الأخلاق العامة .

(القسـم الثـانـى)

الآراء الأخـلاقية لدى مفكـرى المـغرب

الفصل الأول : ابن حـزم الأندلـسى (ت: 456هـ) وطـب النفوس

الفصل الثانى : ابن باجـه (ت: 533هـ) وأخلاق المتوحد

الفصل الثالث : ابن طفيـل (ت: 581هـ) وأخلاق حــى

الفصل الرابع : ابن رشد (ت: 595هـ) وأخلاق الخواص والعوام

(الفصـــل الأول)

ابــن حـــــزم الأندلســــى

(وطــب النفــوس)

المبحث الأول : أصول الفضائل والرذائل

المبحث الثانى : وسائل علاج النفـوس

لم يهتم ابن حزم (45) بالفلسفة النظرية ، لأن تلك الفلسفة تخالف مذهبه الظاهرى (46) فلما عرف الفلسفة إقتصر على الجانب العملى منها ، وفى ذلك يقول : الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد ، وحسن السياسة للمنزل والرعية وهذا نفسه لا غيره هو الغرض فى الشيعة (47) .

غيران ابن حزم قد جاء من غيرأن يشعربآراء فلسفية صحيحة وأوجد نظاماً فلسفياً أخلاقياً عملياً ضاهى به أكبر فلاسفة عصره بل والعصور التالية .

وما يعنينا فى دراسة ابن حزم هو كتاباته فى الدراسات النفسية والخلقية وله فيها رسالتان الأولى : (طوق الحمامة فى الألفه والألاف) فقد تصدى ابن حزم فيها لدراسة .

النفس الإنسانية فيما تحب وتألف ، وقدم فيها نموذجاً للحب الإفلاطونى ، أسبابه ودوافعه ، وقد ألفها إستجابة لطلب احد أصدقائه ، ولا نعلم على وجه التحديد زمان كتابتها ، المؤكد إنها كتبت بعد سنة 410هـ (48) وكان قد تجاوزالثالثة والثلاثين من عمره – أى كتبها فى آخر الشباب وإبتداء الكهولة ، فجاءت مملوءة بالحيوية الناضجة التى تجاوزت معه الشباب وغزارته .

والرسالة تعالج فى مجملها موضوع الحب وحقيقته ومراتبه وأنواعه ، والحب عند ابن حزم هو محور الأخلاق الشخصية والإجتماعية وعليه المعول فى إصلاح النفوس (49) وقد أعتمد ابن حزم فيها منهج الإستقراء والتتبع ، كما اعتمد ايضاً على ما وصل إليه من فلسفة اليونان ، وبخاصة آراء أفلاطون وأرسطو الأخلاقية ، وقد مزج كل هذا بالنصوص القرآنية والشواهد الإسلامية ، كذلك فإن الرسالة تمتاز بدقة التنظيم وحسن التبويب وجمال الأسلوب .

أما رسالته الثانية فهى رسالة الموسومة " الأخلاق والسير أو مداواة النفوس "(50) .

على الرغم من صغر حجمها إلا إنها تحوى العديد من الآراء اليونانية فى مسائل الأخلاق والمبنية على العقل حيث أعتمد فيها على المقياس الخلقى الذى وضعه أرسطو للفضيلة والرذيلة وهو أن الفضيلة وسط بين رذيلتين " هما الإفراط والتفريط وكلا الطرفين مذمومين والفضيلة بينهما " (51) ثم يستثنى من ذلك افراط العقل فى التقدير والأحتياط ، فلا يعتبره مذموماً فيقول " حاشا العقل ، فإنه لا افراط فيه ، الخطأ فى الحزم خير من الخطأ فى التضييع " (52) .

كذلك يرجع ابن حزم أصول الفضائل إلى أربعة كما فعل أفلاطون (53) وأن أختلف عنه فى بعضها فيقول : " *أصول الفضائل أربعة ، عنها تتركب كل فضيلة وهى العدل والفهم* والنجدة والجود ، وأصول الرذائل كلها أربعة ، عنها تتركب كل رذيلة ، وهى إضداد الذى ذكرنا ، وهى : الجور، والجهل والجبن والشح ، والعفه والأمانة

نوعاً من أنواع العدل والجـود ... " (54) ثم يسترسل فى رد كل فضيلة من الفضـائل المعـروفة كالحلم والصبر إلى هذه الأصول الأربعة .

ولا تخلو هذه الرسالة أيضاً من سرد للأخلاق العملية التى كانت معـروفه عند الفرس والهند ، كالذى نجده فى كتاب " كليلة ودمنة " ، وفى كتابى " الأدب الصغير" و" الأدب الكبير" لعبد الله بن المقفـع ، الذى كانت كتاباته فى الأخـلاق خـلاصة الفكرالفارسى الأخذ من الفكر الهندى (55) ، فإن قارىء الرسـالة يجـد ذلك التأثيـر واضحاً كل الوضوح .

إلى جانب ما سبق يعتمد ابن حزم على منهج الإستقـراء والتتبـع – فى هـذه الرسالة – لأخلاق الناس الذين عاشـرهم واتصل بهم ، وتغلغـل فى تعـرف أعماق نفوسهم ، وجرب وخبروذلك كله لا يكون فى سن الشباب (56) .

وعلى ذلك نقول إن الرسالة قد استمدت عناصـرها من ثلاثة مصادر أسـاسية أولهما الدراسات الفلسفية المبنية على العقل ، والثانـى تجاربه الخـاصة المبنية على الأستقراء والتتبع ، أما الثالث فهو الشريعة الإسلامية .

المبحث الأول : أصــول الفضــائل والرذائــل

أولاً : الفضيلة وسلامة السلوك :

الأخلاق بقيمها وقواعدها المؤدية إلى الفضيلة عند ابن حزم هى معيار سلامة منهج الإنسان فى سلـوكه ، وهى التى تحدد مستقبلـه الدنيـوى والأخـروى فى أحد الإتجاهين : السعادة أو الشقاء .

إن كل إنسان يكتب سعيداً أو شقياً جزاء عمله ، وبناء على ما فى طباعــه من أقدام على فعل الخير، أو هوى فى أرتكاب الشرور .

وإذا كانت السعادة غاية العمل الفاضل فإنها لا تأتى إلا بعد سلوك يفتح الطريق لها ، ويمنـع السبيل إلى الرذائل ، وفى تعـريف ابن حزم لكل من الشقى والسـعيد من الناس يقول " السعيد من أنســت نفسه بالفضــائل والطـاعات ونفـرت من الرذائل والمعاصى ، والشقى من انست نفسه بالرذائــل والمعـاصى ونـفرت من الفضـائل والطاعات " (57) .

ونلاحظ فى تعريف ابن حزم للسعيد والشقى ، إنه لا يطمـح فى التحليق بعيـداً عن قواعد الفلسفة الخلقية فى الإسلام المستمـدة من الشرع فعنده من أطاع ما أمر به الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم فقد سارفى طريق الفضائل وفازبالسعادة، ومن عصى وجحد أمر الله تعالى يكون قد جلب الشقاء لنفســه وظلمها " وما ربك بظـلام للعبيد " .

ويمضى ابن حزم بعد ذلك إلى المزاوجة بين معطيات العقل ومقتضى الشـرع فعنده الإنسان كائن تتنازعه الأهواء والرغبات الحسية المشتركة مع سائرالمخلوقات ، وبأتباعها ينحط عن مكانته الســامية ، أو تشـده الحكمة بالأعتمــاد على قوة الإدراك والنطق التى ميزه الله تعالى بها عن هذا الطريق ينجو ويحقق غايته فى التزام المثـل العليا المستمدة من شرعة الله سبحانه ويأتى فى هذا الباب قـول الله تعـالى " وأما مـن خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهـوى فإن الجنـة هى المـأوى " (58) ، وعن هذا الإنسان يقول ابن حزم هو " جامع لكل فضيلة – لأن نهى عن الهـوى هو ردعها عن الطبع الغضبى ، عن الطبع الشهوانى ، لأن كل منهما واقع تحت موجب الهــوى فلم يبق إلا إستعمال النفس للنطق الموضوع فيها ، الذى به بانت عن البهائم والحشــرات والسباع " (59) .

لقد أودعت فى النفس قوى فطرية ، وهى ضرورية لإستـمرارالحيــاة وحفظ النوع ، وهذه القوى هى ما قيل عنها : القوى الشــهوانية ، وهى تتضمـن قوى الغذاء والنمو والتوليد التى تتمثل فى الطعام والشراب والنكاح ، وهنــاك إلى جـانب ذلك ما يسمى بالقوة الغضبية ، وهى القوة المكلفة بالدفــاع عن البقــاء بما قيـل : إنه نـزوع وشوق ، نزوع وإبتعاد عما يجلب الألم والأذى ، وشوق إلى ما يجلب اللذة والمنفعة .

وفى السياق السابق حاول ابن حزم أن يفســرآيات القرآن فى ضوء معـرفته بالفلسفات القديمة فيذكر الإنسان بمخـاطر اتباع الهـوى ، والميل الكلى إلى القـوى الشهوانية

المشتركة بين الإنسان وغيره من المخلوقات ، وينبه إلى ضـرورة اللجـوء إلى القوى العاملة التى تميز بين الإنسان وباقى المخلوقات وهى التى تحقق له إنسانيته

ثانياً : العـقل أسـاس الفضيـلـة :

العقل أساس الفضيلة وابن حزم حذا حنو سقراط فقرر أن القـوة العاملة يجب أن تشبع بتحصيل المعرفة والثقافة لأن ذلك يساعد على تبين طـريقها ، فما من عمل فاض إلا ويصدر عن معرفة وتعقـل ، والفضيلة عند ابن حـزم علم ، والرذيلة جهل ذلك أن للعلم حصة فى كل فضيلة وللجهـل حصة فى كل رذيلة ، يقـول ابن حزم : منفعة العلم فى إستعمال الفضائل عظيمة ، وهو إنه يعلم حسن الفضائل فيأتيها ولو فـى الندرة ، ويعلم قبح الرذائل فيجتنبها ولو فى الندرة ، ويسمع الثناء الحسن فـيرغب فى مثله ، والثناء الردىء فينفر منه ، هذه المقدمات يجب أن يكـون للعلم حصة فى كل فضيلة ، وللجهل حصة فى كل رذيلة (60) ، ويقول فى موضع آخر :

إنمـا العقـل أسـاس	فوق الأخلاق سور
فحـل العـقل بالعلـم	وإلا فهـو بـور
جـاهل الأشـياء أعمـى	لا يرى حيث يدور
وتمـام العلـم بالعـدل	وإلا فهـو زور
وتمـام العدل بالجـو	دوالا فيجـور
وملاك الجـود بالنجـدة	والجـبن غـرور
عف إن كنت غيـوراً	مازنى قـط غيور
وكمال الكل بالتقـوى	وقول الحق نـور
ذى أصول الفضل عنها	حدثت بعد النـور(61)

وابن حزم وإن أعطى للعلم والمعرفة دوراً كبيراً فى نشـر الفضيلـة ، ومنه على خطر الجهل فى نشر الرذيلة ، إلا إنه لم يعط الدور كلـه له بل أعطـاه حصة فى الفعل الفاضل ، وترك باقى الحصص للأختيار والتـدريب ، أو بمعنى آخر للتطبيق ، فالأشخاص الذين عندهم قصور فى معارفهم وعلومهم قد يقلـدون غيرهم أو يلتزمون ما يتدربوا عليه ، أو يخضعون انفسهم للقـانون الأخلاقى العام ، وبذلك يستطيعون أن يأتوا الفضائل (62) .

فكأن ابن حزم هنا يؤكد على الإتجاه الإجتمـاعى فى اكتسـاب الأخـلاق ذلك الإتجاه الذى يقرر لن كل فرد يتلقى من الوسـط الإجتماعى الذى يولد منه وينشأ فيه ، العناصر الأساسية لضميره الخلقى ، وذلك أما بطريق التثقيـف المنظـم وأما بطريق التقليد ، وبتأثير عادات المجتمع وتقاليده وعقائده (63) .

ثالثاً : ثوابت الفضيلة وعوامل الرذيلة :

لما كانت الغاية الأساسية من القانون الأخلاقى أن تستقيم العلاقة بين الإنسان ومجتمعه ، وأن يكون للقيم الأخلاقية فعل فى ضبط ذات الإنسان وتعويده السمو فوق رغباته – لذلك نرى ابن حزم يحدد ثوابت الفضيلة ، وعوامل الرذيلة فيقول : أصول الفضائل كلها أربعة ، عنها تتركب كل فضيلة وهى : العدل ، والفهم ، والنجدة ، والجود ومنهم تتركب جميع الفضائل ، فالأمانة والعفه نوعان من أنواع العدل والجود والنزاهة والصبر يتركب كل واحد منهما من النجدة والجود ، والعدل ، والصدق فضيلة مركبة من العدل والنجدة ، والمداراة فضيلة مركبة من الحلم والصبر (64) ويلاحظ هنا أن ابن حزم أخذ بضابط إفلاطون فى تقسيم الفضائل ويحصرها فى دفع الهم (65) .

اما أصول الرذائل فيحددها ابن حزم فى أربعة هى : الجور، والجهل ، والجبن ، والشح ، وعنها تتركب كل رذيلة وهى أضداد لأصول الفضائل ، فالجورضد العدل ، والجهل ضد الفهم والجبن ضد النجدة ، والشح ضد الجود .

وفى هذا التحديد نرى ابن حزم يهدف إلى خيرالإنسان حيث أعطى الصدارة فى الفضائل " للعدل " ونقيضه فى الرذائل الجوروالظلم لأن العدل ينظم قانون الحق والواجب ، ويمنع التطرف أو الجمود ، ويتظم علاقات البشر بعضهم ببعض دون أن يعتريها تجاوزات ، والظلم مفسد لكل علاقة ، ويولد حالة من الإستهتار عند المظلوم بكل ما يحيط به ويملكه ، لأنه لا يأمن على أشيائه ولا خصوصياته من المستبد الظالم ، ويلى ذلك عند موضوع الفهم ، رأى المعرفة والعلم لكى تسود الفضيلة وهذه مسألة أكد عليها الدين وكذلك الفلسفات الوضعية فى باب الأخلاق (66) .

وتأسيساً على ما تقدم ذكره أشار ابن حزم إلى بعض أنواع الرذائل ونقيضها من الفضائل فتوقف أول ما توقف أمام " الطمع " الذى يقود إلى ذل النفس ، وإلى إستخدام كل وسيلة من أجل الوصول إلى المبتغى حتى لوكان ذلك على حساب آدمية الإنسان وعلى حساب العزة وسمو النفس " فالطمع أصل لكل ذل ، ولكل هم ، وهو خلق سوء ذميم ، وضد نزاهة النفس وهذه صفة مركبة من النجدة والجود والعدل والفهم (67) .

الطمع أصل لكل ذل لأنه يفتح الباب على مصراعية لتحقيق الشهوات فيصبح الإنسان جشعاً لا يعرف للقناعة معنى ، وتصبح اللذات الحسية غاية عنده مما يشوة الصورة الآدمية للإنسان المتمثلة فى التعقل والحكمة ، فما من نوع من أنواع الفساد والرذيلة إلا وكان وراءه طمع ورغبة فى شهوة ما ، فالذى يطمع بالمال قد يسرقه وقد يحتال ، أو يحتكر، أو يستغل غيره لتحصيله ، والذى يطمع باللذة الجنسية قد يستبيح قواعد الحشمة ويرتكب الفاحشة والروابط الزوجية والأسرية لتحقيق لذاته .

فالطماع إنسان نهم شره على المأكول والمشروب والمنكوح لا يرضى بالقليل أو الكثيرمنه ، بل كلما حصل على شيء منه تاق للمزيد ، فإناء الشهوة يتسع بإستمرار ولا حدود له (68) .

ومن ثم عدت نزاهة النفس هى علاج الطمع وهى رأس الفضائل لأن من يكون نزيه النفس يكون قد فهم معانى الفضيلة وحارب مكامن الطمع فى نفسه ، فالإنسان الفاضل هو من تميز بقدره على تزكية نفسه وتنزيهها عن كل شائنة .

فنزيه النفس يتساوى عنده الكسب والإنفاق ، والأخذ والعطاء فتصغر الحسيات فى نظره ، وتصبح الماديات وسائل للعيش وليست غاية هذا الأمر يرقى بالإنسان فيصبح مقداماً فى فعل الخير والتضحية من أجل الواجب وفى سبيل الله تعالى ، وهذه هى فضيلة النجدة ، ومن كانت النجدة طبعاً له ، حدثت فيه عزة ، ومن العزة تحدث الأنفه من الأهتضام (69) .

إن المتصف بأخلاق سمتها النجدة يكون مقداماً سخياً ولا يقبل بذل ، ولا يهادن ظلماً ولا يخاف فى الله لومة لائم ، ويكون صادق القول ، عفيف النفس ، شجاعاً فى كل أموره (70) .

وهناك أشخاص تعقلوا بالشهوات ، ومالوا إلى الملذات ، لذلك تراهم يسلكون كل طريق من أجل الحصول عليها فيورثهم ذلك طبع الحيلة والكذب ، والكذب رذيلة مفسدة لطباع الإنسان ، فالكذب لا يكون إلا جاهلاً لا يعرف حقيقة نفسه ، ولا يعلم ما فيه صلاح أمره ، ولا يدرى قيمة الفضيلة ويقول ابن حزم عن الكذب " لا شيء أقبح من الكذب .. متولد من الجور والجبن والجهل ، لأن الجبن يولد مهانة النفس والكذاب مهين النفس ، بعيد عن عزتها المحمودة " (71) .

ويعتبر ابن حزم الكفر نوعاً من أنواع الكذب ، فكل كفر كذب ، فالكذب جنس والكفر نوع تحته (72) .

المبحث الثانى : (وسائل علاج النفوس) :

يرى ابن حزم أن صلاح النفوس وعلاج عيوبها أجدى وأنفع من مداواة الجسد وعلاج أمراضه ، لأن مداواة الجسد تابعة لمداواة النفس ، وما عم إصلاح النفس والجسد معاً افضل وأولى بالأهتبال به مما خص اصلاح الجسد فقط – هذا بـرهان عقلى ضرورى حسى (73) .

ويقوم العلاج فى أساسه على معرفة الإنسان المحقة لنفسه وبحثه عن عيـوبها ثم محاولته التخلص منها ومن هنا يفصح ابن حزم من أبتلى برذيلة العجب أن يتخلص منها بالبحث عن عيوبه ، ولأن من خفـيت عليه عيـوب نفسه فقد سـقط وصار من السخف والخسه وضعف العقل والتمييزبحيث لا يتخلف عنه متخلف من الأرذال(74)

فاذا أعجب المرء بفضائله فسيجد أن له عيوباً كثيرة ، فإذا أعجب المرء بعقله ، فكل فكرة سوء تمر بخاطره تدل على نقص عقله ، وإذا أعجب المرء بآرائه فليتفكر فى سقطاته فأقل أحوال المرء أن يوازن سقـوط رأيه وصـوابه ، وإذا اعجـب بعمله فليتذكر إنه موهبة من الله مجردة ، وإن ما خفى عليه من أنواع العلم وما يجهلـه منه اكثر .

وإذا أعجب المرء بشجاعته فعليه أن ينظر فيمن هو أشجـع منه ، وإن أعجـب بخيره فليتـذكر معاصيه وتقصيره وإذا أعجب بجـاهه فى الدنيا فليتـذكر فى نظرائه ومخالفيه .

وإن أعجب المرء بماله فليتذكرأن هناك من الساقطين الحمقى من هوأغنى منه وأن أعجب المرء بمدح إخوانه فليذكر ذم أعدائه ، وإن أعجب المرء بنسبة فهذه أسوأ صفه حيث لا فائدة فيها فى الدنيا والأخرة وإن أعجب المرء بقوة جسمه فليتـذكر أن البغل والحمار والثوراقوى منه وأحمل للأثقال .

وإن أعجب المرء بخفة حـركته فليعـلم أن الكلب والأرنب يفـوقانه فى هذا – ومن العجب أن يعجب الإنسان الناطق بخصلة وميزة يفوقه فيها غير الناطق(75)

ويرى ابن حزم أن العدل علاج للعجب الزائد المذمـوم " فالعـادل بعيـد من العجب السبته لعلمه بموازين الأشياء ومقاديرالأخلاق ، والتزامه التوسـط الذى هـو الأعتدال بين الطرفين المذمومين " (76) .

وسـائل العـلاج :

إنتهينا إلى أن ابن حزم يرى بأن النفوس المريضة هى التى تحول دون ظهور الحق وأن الأهواء الفاسدة هى التى تنشرالضباب على العقول وتمنع الناس من التفكير الصحيح لذلك يحصر ابن حزم وسائل العلاج فى خمس :

الأول فى الإطلاع على ما قالت به الأنبياء ، والثانى فى رياضة النفس وإتباع النصح ، والثالث فى دفع الهم ، والرابع فى سلوك طريق الحق والثبات عليه والخامس فى الإستعادة بالمنطق لتحصيل السعادة ، أما السادس ففى غرس الفضيلة عن طـريق الحب .

وسنعرض لكل وسيلة من هذه الوسائل بشىء من التفصيـل :

أولاً: اتباع ما قالت به الأنبياء :

يتخذ ابن حزم من شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام – على وجه الخصوص- مثلاً أعلى ونبراساً هادياً لذلك يقول : من أراد خيرالآخرة وحكمة الدنيا وعدل السيرة والأحتواء على محاسن الأخلاق كلها ، وإستحقاق الفضائل بأسرها ، فليقتد بمحمد رسول الله عليه الصلاة والسلام وليستعمل أخلاقه وسيره ما أمكنه ، أعاننا الله على الأقتداء به (77) .

ويقول ابن حزم " وقد كان رسول الله عليه الصلاة والسلام وهو القدوة فى كل خير، والذى اثنى الله تعالى على خلقه والذى جمع الله تعالى فيه أشتات الفضائل بتمامها وابعده عن كل نقص ، يعود المريض مع أصحابه راجلاً فى أقصى المدينة بلا خف ولا نعل ولا قلنصوة ولا عمامه ، ويلبس الشعر إذا حضره ، وقد يلبس الوشى من الحبرات إذا حضره ، ولا يتكلف ما لا يحتاج إليه ولا يترك ما يحتاج إليه ، ويستغنى بما وجد عما لا يجد ، ومرة يمشى حافياً راجلاً ، ومرة يركب الناقة ، ومرة حماراً ويردف عليه بعض أصحابه ، ومرة يأكل التمر دون خبز، والخبزيابساً ويبذل الفضل ويترك ما لا يحتاج إليه ولا يتكلف فوق مقدار الحاجة إليه ، ولا يغضب لنفسه ولا يدع الغضب لربه عز وجل " (78) .

وقد جسد الرسول صلى الله عليه وسلم فى شخصه كل معانى البساطة والزهد والتواضع التى ينبغى أن يقتدى بها كل من يريد علاج أمراض نفسه ورذائلها (79) .

ثانياً : رياضة النفس وإتباع النصح والوعظ :

رياضة الأنفس عند ابن حزم أصعب من رياضة الأسد ، " لأن الأسد إذا سجنت فى البيوت التى تتخذ لها امن شرها ، والنفس إن سجنت لم يؤمن شرها "(80)

ويرى ابن حزم أن الإنسان يستطيع بالممارسة التغلب على عيوب نفسه وهو نفسه استطاع أن يتغلب عليها عن طريق الرياضة والإطلاع على ما قالت الأنبياء

والحكماء ، ومن الرذائل التى إستطاع التخلص منها الحقد والغضب ومحبة الصيت والغلبة ويقول فى ذلك " لم أزل أداوى ذلك بالإمساك وتحكيم العقل والصبر الشديد حتى أستطعت التغلب على هذه العيوب " (81) .

وأول ما يجمع عليه الناس فى رياضة النفس هو طرد الهم أى دفع الألام النفسية ويستوى فى ذلك العالم والجاهل ، وإن خيروسيلة هى التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للآخرة .

ويفصل ابن حزم القول فى ذلك بقوله : تطلبت غرضاً يستوى الناس كلهم فى إستحسانه وفى طلبه فلم أجد إلا واحداً وهو طرد الهم ، فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا فى إستحسانه فقط ، ولا فى طلبه فقط ، ولكنهم على أختلاف أهوائهم ومطالبهم ومراداتهم لا يتحركون أصلاً إلا فيما يرجون به طرد الهم ، ولا ينطقون بكلمة أصلاً إلا فيما يعانون به إزاحته عن أنفسهم ، فمن موجه سبيله ، ومن مقارب للخطأ ، ومن مصيب ، وهو الأقل ، فطرد الهم مذهب قد اتفقت عليه الأمم كلها من خلق الله تعالى إلى

أن يتناهى عالم الأبتداء ، ويعقبه عالم الحساب على الا يعتمدوا لسعيهم شيئاً سواه ، وكل فرض غيره ففى الناس من لايستحسنه ، إذا فى الناس من لا دين له فلا يعمل للآخرة ، وفى الناس من لا يريد المال وليس فى العالم من كان إلى أن يتناهى أحد يستحسن الهم ، ولا يريد طرحه عن نفسه ، فلما استقر فى نفسى هذا العلم الرفيع ، وتكشف لى هذا السر العجيب ، وأنار الله لفكرى هذا الكنز العظيم بحثت عن سبيل موصلة على الحقيقة إلى طرد الهم الذى هو المطلوب النفيس الذى اتفق جميع أنواع الإنسان ، الجاهل منهم والعالم ، والصالح والطالح على السعى له ، فلم أجدها إلا التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للآخرة (82) .

وبهذا نرى ابن حزم ينتهى إلى أن رياضة النفس لابد أن تتوجه إلى هدف رئيس هو دفع الهم ووسيلته التوجه إلى الله تعالى وطلب ما عنده ، فإنه إذا اتجه الشخص إلى الله تعالى زالت عنه الهموم .

أما اتباع النصح والوعظ فيذهب ابن حزم إلى ضرورة وعظ أهل الجهل والمعاصى والرذائل بلين وبشر وتبسم وليس بالجفاء والأكفهرارإقتداءاً بالنبى صلى الله عليه وسلم ، والذى قال الله تعالى فيه " ولو كنت فظاً غليظ القلب لإنفضوا من حولك " .... الآية .

فإن لم يتقبل الموعوظ فلينتقل الواعظ إلى الوعظ بالتحشيم وفى الخلاء ، فإن لم يقبل ففى وجود من يستحى منه الموعوظ ، لأن هذا هو أدب الله تعالى فى أمره بالقول اللين ، وكان النبى صلى الله عليه وسلم لا يواجه بالموعظة ، ولكن كان يقول : ما بال أقوام يفعلون كذا ؟ وكان منهجه الأمر بالتيسير والنهى عن التنفير، ويرى ابن حزم إنه مما يشجع فى الوعظ وينفر من الرذائل الثناء بحضرة المسىء على من فعل خلاف فعله ، فهذا داعيه إلى عمل الخير، وما أعلم لحب المدح فضلاً إلا هذا وحده ، وهو أن يقتدى به من يسمع الثناء ، ولهذا يجب أن يتبين حدود الفضائل والرذائل لينفر سامعها عن القبيح المأثور عن غيره ويرغب فى الحسن المنقول عن من تقدمه ويتعظ بما سلف (83) .

ثالثاً : دفع الهم :

أعتبر ابن حزم مقاس دفع الهم ، وطلب ما عند الله مقياس أساسى فى معالجة الرذائل ، وهنا يجب أن نشير إلى أن ابن حزم كان عالماً خلقياً عندما أخذ يستقرىء وينتهى به الإستقراء إلى أن الناس جميعاً غرضهم دفع الهم ، ثم يتخذ ذلك مقياساً للخيروالشر، شأنه فى ذلك شأن علماء الأخلاق قديماً وحديثاً يشترطون فى الضابط الذى يصلح مقياساً خلقياً للخيروالشران يكون ذلك المقياس عاماً ولا يكون خاصاً (84)

يبدأ ابن حزم ببيان أن الناس مجمعون على غاية واحدة هى " طرد الهم " اى دفع الآلام النفسية ، ويستوى فى ذلك العالم والجاهل ، وأن خير وسيلة لطرد الهم هى التوجه إلى الله عزوجل بالعمل للآخرة .

ويقول ابن حزم فى ذلك " العمل لله عزوجل فعقباه على كل حال سرورفى عاجل وآجل ، أما فى العاجل فقلة الهم بما يهتم به الناس ، وإنك به معظم من الصديق والعدو ، وأما فى الأجل فالجنة " (85) .

ثم يمضى مفصلاً القول فى ذلك فيقول : تطلبت غرضاً يستوى الناس كلهم فى إستحسانه وفى طلبه فلم أجده إلا واحداً وهو طرد الهم ، فلما تدبرته علمت ان الناس كلهم لم يستووا فى إستحسانه فقط ولا فى طلبه فقط ، ولكن رأيتهم على اختلاف أهوائهم ومطالبهم وتباين هممهم ومراداتهم لا يتحركون حركة أصلاً إلا فيما يرجون به طرد الهم ولا ينطقون بكلمة أصلاً إلا فيما يعانون به إزاحته عن أنفسهم فمن مخطىء وجه سبيله ومن مقارب للخطأ ومن مصيب ، وهو الأقل من الناس فى الأقل من أموره ، والله أعلم .

فطرد الهم مذهب قد أتفقت الأمم كلها منذ خلق الله تعالى العالم إلى ان يتناهى عالم الإبتداء ويعقبه عالم الحساب على ان لا يعتمدوا لسعيهم شيئاً سواه ، وكل غرض غيره ففى الناس من لا يستحسنه ، إذ فى الناس من لا دين له فلا يعمل للأخرة ، وفى الناس من أهل الشرمن لايريد الخير، ولا الأمن ولا الحق ، وفى الناس من يؤثر الخمول بهواه وإرادته على بعد الصيت ، وفى الناس من لا يريد المال ويؤثر عدمه على وجوده لكثير من الأنبياء عليهم السلام ، ومن تلاهم من الزهاد والفلاسفة ، وفى الناس من يبغض اللذات بطبعه ويستنقص طالبها كما ذكرنا من المؤثرين فقد المال على إقتنائه ، وفى الناس من يؤثر الجهل على العلم ، كأكثر ما نرى من العامة ، وهذه هى أغراض الناس التى لا غرض لهم سواها وليس فى العالم من كان إلى أن يتناهى أحد يستحسن الهم ولا يريد إلا طرحه عن نفسه .

فلما أستقرفى نفسى هذا العلم الرفيع ، وإنكشف لى هذا السرالعجيب وأنارالله تعالى لفكرى هذا الكنز العظيم بحثت عن سبيل موصلة على الحقيقة إلى طرد الهم الذى هو المطلوب النفيس الذى أتفق جميع أنواع الإنسان ، الجاهل منهم والعالم والصالح والطالح ، على السعى له ، فلم أجدها إلا التوجه إلى الله عزوجل بالعمل للآخرة (86) .

ثم يردف ابن حزم قائلاً : " ولا فإنما طلب المال طلابه ليطردوا به عن انفسهم هم الفقر، وإنما طلب أصيت من طلبه ليطرد به عن نفسه هم الإستعلاء عليها ، وإنما طلب اللذات من طلبها ليطرد بها عن نفسه هم فوتها ، وإنما طلب العلم من

طلبه ليطرد به عن نفسه هم الجهل ، وإنما هش إلى سماع الأخبار ومحادثة الناس من يطلب ذلك ليطرد بها عن نفسه هم التوحد ، ومغيب أحوال العالم عنه ، وإنما أكل من أكل وشرب من شرب ، ونكح من نكح ، ولبس من لبس ، ولعب من لعب ، وأكتنز من أكتنز، وركب من ركب ، ومشى من مشى ، وتودع من تودع ، ليطردوا عن أنفسهم إضداد هذه الأفعال وسائر الهموم " (87) .

معنى هذا أن ابن حزم يرى أن الناس جميعاً يتفقـون فى غاية واحدة هى طرد الهم سواء فى ذلك المتدين أو من لا دين له ، والخامل والزاهد ، والفيلسوف والعازف عن اللذات وغيرهم فطالب المال يكد فى سعيه ليطرد " هم الفقـر"، والسـاعى وراء الشهرة يجرى إليها ليطرد " هم الخفاء والخمول "، والراغب فى اللذة يطلبها ليطـرد " هم الحرمان من اللذة " وقل مثل ذلك فيمن أكل وشرب وتزوج ولعب ، فإن من يقوم بهذه الأمور إنما يحاول طرد الهم الناشىء عن إضدادها .

وكما سبق القول ، فإن الشىء الذى يقتلع الهم من جـذورة هو التـوجه إلى الله تعالى .

رابعاً : سلوك طريق الحق والثبات عليه (الفكرة – العمل) :

1- عدم المبالاة بالمدح أو الذم :

يرى ابن حزم أن من الواجب سـلوك طريـق الحـق لأن فى ذلك راحة للنفـس والعقل ، وليمضى الإنسان فيما يراه الحق ، دون التفات إلى مدح النـاس وذمـهم ، لأن الأهتمام بكلام الناس قد ينتهى بنا إلى العجز والقعود (88) .

ويوضح ابن حزم ذلك بقـوله " ترك المبالاة بكـلام النـاس ، والمبالاة بكـلام الخالق عزوجل هو العقل كله ، والراحـة كلها ، من قررانه يسـلم من طعـن النـاس وعيبهم فهو مجنون ومن حقق النظر وراضى نفسه على السكـون إلى الحقائق ، وإن آلمتها فى أول صدمة كان أغتباطه بذم الناس إياه أشد وأكثر من أغتباطه بمدحهم إياه ، لأن مدحهم إياه إن كان بحق وبلغه يرى فيه العجب ، فأفسـد بذلك فضـائله ، وإن كان بباطل فسره فقد سارمسـروراً بالكـذب وهذا نقص شديد ، وأما ذم الناس إياه فإن كان بحق ، فربما كان سبباً فى تجـنبه ما يعـاب عليه ، وهذا حظ عظيم لا يزهـد فيه إلا ناقص ، وإن كان باطل ، فبلغه فصبر أكتسب فضلاً زائداً بالحـلم والصبر وكان مع ذلك غانماً لأنه يأخذ حسنات من ذمه بالباطل فيحظى بها فى دار الجـزاء أحـوج ما يكون إلى النجاة بأعمال لم يتعـب فيها ولا تكـلفها ، وهذا حظ رفيـع لا يزهد فيه إلا مجنون وإما أن لم يبلغه مـدح الناس إياه ، فكـلامهم وسكوتهم سواء ، وليـس كذلك ذمهم إياه لأنه غانم للأجرعلى كل حال بلغه ذمهم أو لم يبلغه " (89) .

فابن حزم إذن يدعو إلى عدم المبالاة بالمدح والذم ، وتراه يدعـو إلى عـدم الألتفات إلى مـدح الناس وذمـهم وليمض المؤمن فيما يراه الحق ، والأقرب إلى الله سبحانه وتعالى وإن كـلامه فى ذلك هو ذوب تجاربه ، فهـو الذى ذاق من الناس الذم والجفاء ، فلابد أن يكون شاعراً بتلك الحقيقة ، وهو أن المبالاة بكـلام الناس قد يؤدى إلى النقص وإلى العجز والتمـود ، بل إنه لولا الأثر لفضل الذم بالكـذب على الثناء بالحق (90) .

2- الثبات على الفكرة والعمل :

يقول ابن حـزم فى ذلك : الثبات على صحـة العقـد ، والثبات الذى هو اللجاج مشتبهان إشتباهاً لا يفرق بينهما إلا عارف بكيفية الأخلاق ، والفرق بينـهما أن اللجاج هو ما كان على الباطل أو ما فعله الفاعل نصراً لما نشب فيه وقد لاح له فسـاده أو لم يلح له صوابه ولا فساده ، وهذا مذموم ، وهذه الأنصاف ، وإما الثبات الذى هو صحة العقد ، فإنما يكون على الحق ، أو على ما أعتقده المرء حقاً ما لم يلح له باطله ، وهذا محمود وضده الإضطراب وإنما يلام بعض هذين لأنه ضيع تدب ما ثبت عليه وتـرك البحث عما التزم أحق هو أم باطل (91)

ويلاحظ من النص السـابق تأكيد ابن حـزم على التفـرقة الدقيقة بين من يثبـت على فكرة أو قول أو عمل لجاجة ، وفى ذلك ظـلم ، وبين من يثبـت مـؤمناً معتقـد معتزماً ، وإن ذلك من ثابت ، وما عداه نزعات مضطربه غير ثابته .

وهنا نرى دقة ابن حزم المتناهيه فى التفرقة بين ما يثبت على فكرة باطلة وبين من يثبت مؤمناً على الحق ، مدافعاً عنه .

3- فى التد ين والأستخفاف بالدين :

يدعو ابن حزم إلى الثقة بالمتدين ولو كان متديناً بغيرالإسلام ويدعـو إلى عدم الثقة بغيرالمتدين ولو كان من المسلمين وفى ذلك يقـول " ثق بالمتدين ، وإن كان على دينك ولا تثق بالمستخف ، وإن أظهر إنه على دينك ، من أستخف بحرمـات الله تعالى فلا تأمنه على شىء تشفق عليه " (92) .

وهكذا يقرر ابن حزم إن الإستخفاف إنخلاع من حكم العـقل والدين معاً بفقـد الثقة ، فلا مؤتمن المستخف بحرمات الله وبالفضـائل والرذائل ، والمتدين موضع ثقة ولو كان لا يدين بالإسلام ، لأن له ضابطاً من الفكر والدين يرجع إليه ، والأديـان فى جملتها تحث على الأمانة وتنهى عن الخيانة .

خامساً : الأستعانة بالمنطق فى تحصيل السعادة :

أتخذ ابن حزم من المنطق وسيلة لمواجهة النكبات والمحـن التى تعـرض لها فى حياته السياسية والشخصيـة ، ثم فى حياته الفقهيـة ، وبه كان يداوى على تململ المتحـزبيـن له والمتتلمـذين عليه ، وفى ذلك بقـول " على العاقل أن يثبت ما أثبته البرهان ، ويقف فيما لم يثبته ولا أبطله برهان حتى يلوح له الحق ، وكذلك ليس علينا قسرالنفوس إلى الإقرار به وقطع الألسنة عن المعارضة الصحيحة لعدم وجـودها ، إذ لا يتعارض البرهان ، وإذا أقمناه فقد أمنا أن يقيمه خصمنا " (93) .

فالأستعانة بالمنطق فى مجابهة الخصوم يؤدى إلى شعور بالسعادة ، إلى نعيم نفسى لا يدركه غير الفئة المختارة من بنى آدم ، لاسيما إذا واكبته خصال قل أن تتوفر لعامة الناس ، مثل التخلى عن لذة الغلبة فى طلب الحق ، والخضوع للحق والقبول به حين ينكشف للنفس ،

وعدم الأستيحاش مع الحق إلى أحد ، واللامبالاه بكثرة الخصوم وتعظيم الناس إياهم وقوة عدتهم ، فالحق أكثرمنهم وأقدم وأعزوأعظم ، وأولى بالتعظيم .

ويجب عند ابن حزم – أن يرافق الأستعانة بالمنطق ، التحلى بالأنصاف الذى لا شىء يعدله فإن من يرضى بإيهام نفسه إنه غالب ، ويكتفى بإيهام غيره إنه انتصر،

وهو فى الحقيقة مغلوب ، يكون " خسيساً وضعيفاً جداً وسخيفاً البته ، وساقط الهمة ، بمنزلة من يوهم نفسه إنه ملك مطاع ، وهو شقى منحوس ، أو فى نصاب من يقال له: إنك ابيض ملح وهو اسود مشوه ... " (94) .

1- اكتشاف الحقائق طريق السعادة :

ويذهب ابن حزم إلى أعتباران السعادة الكبرى ، واللذة العظمى تكمن فى أن يكتشف المرء الحقائق بنفسه مهما أطبقت عليه الهموم ، ونزلت به النوازل .

ويحكى ابن حزم عن تجربة مر بها هو شخصياً ويعبرعن هذه السعادة الكبرى فيقول " كنت معتقلاً فى يد الملقب بالمستكفى محمد بن عبد الرحمن بن عبيد الله بن الناصرفى مطبق ، وكنت لا آمن قتله ، لأنه كان سلطاناً جائراً ، ظالماً ، عادياً ، قليل الدين ، كثير الجهل ، غير مأمون ولا متثبت ، وكان ذنبنا عنده صحبتنا للمستظهر رضى الله عنه ، وكان العياون قد انتزوا بهذا الخاسر على المستظهر فقتله ، واستولى على الأمر، واعتقلنا .

حيث ذكرنا وكنت مفكراً فى مسألة عويصة من " كليات الجمل " التى تقع تحتها معان عظيمة ، كثر فيها الشغب قديماً وحديثاً فى أحكام الديانة ، وهى متصرفة الفروع فى جميع أبواب الفقه ، فطالت فكرتى فيها أياماً وليالى إلى أن لاح لى وجه البيان فيها ، وصح لى وحق لى الحق يقيناً فى حكمها وانبلج ، وانا فى الحال التى وصفت ، فبالله الذى لا اله إلا هو الخالق الأول مدبر الأمور كلها اقسم ، والذى لا يجوز القسم بسواه : لقد كان سرورى يومئذ وأنا فى تلك الحال ، بظفرى بالحق فيما كنت مشغول البال به ، وإشراق الصواب لى اشد من سرورى بإطلاقى مما كنت فيه (95) .

هذا السرور بإنبلاج الحق يؤدى إلى الخير الأعظم كما أوضح ابن حزم .

2- طبيعة العلاج المستمد من المنطق :

كان التزام ابن حزم بالمنطق يسوقه دوماً إلى إدراك الواقع وإلى رؤية الأشياء على ما هى عليه .

غيرانه يصف هذا العلاج المستمد من المنطق وبه يريد مداواة النفوس بأنه دواء " أرستقراطى" لا يتاح إلا لفئة محدودة وإن كان بطبيعته جامعاً لجميع المقاصد ، وكان المرء يحصل بموجبه على " طرد الهم " الذى يرمى إليه كل مخلوق بشرى ، لأن العلة منه ليس جهل الناس به ، وإنما هى قدرتهم على تحصيلة ، ثم صلاحه لكل مريض .

ولعل السبب فى هذه المحدودية فى العلاج التى يتصف بها المنطق يرجع إلى داء أستشرى فى الناس وهو الإنحلال الذى لا ينجح فيه منطق ولا يردع الناس عن مسالكهم معه " صحة رأى " فقد أولعوا بلذاتهم ، وكانوا يضعون اللوم على طبيعة الإنسان وعلى الدهر، وقل فيهم من كان يتاح إلى سلوكه أو حتى يرضى بأعمال نفسه (96) .

لم يعد اذن طب المنطق الذى أراد به ابن حزم أن يعالج أبناء عصره ، ومجتمع بلاده ، وهو لم يغيرلأن طريقته فى المعالجة كانت فيما يعتقد – خارجة على الزمن ، فهو لإغراقه فى صواب ما يعتقد ، وأحقية ما يقول ، يغفل عن زمنه ،

ويحسب إنه يعيش فى عصر الناصر أو المستنصر، بينما هو يسعى فى الحقيقة إلى إعادة أيامهما ، ويسوق أدلته جميعها لبيان أفضلية أيامهما ، والناس من حوله لا يرون منه غيرولائه السياسى ، فيتفرقون عنه ، ولا يبالون بشىء مما يدلى به ، ومعنى ذلك أن ابن حزم أساء لفكره من خلال إتجاهه السياسى الذى قاده إليه فكره ، ولم يبق إلا أن يعتزل ، ويتأمل ، ويفكر.

سادساً : الحب وغرس الفضيلة :

كذلك اتخذ ابن حزم من الحب وسيلة لغرس الفضيلة عند المحبين لتسمو طبائعهم ويبتعدوا عن لذائذ الشهوات الجسدية ، وفى ذلك علاج للرذائل والحد من تفشيها .

ولبيان ذلك يقول ابن حزم : " الحب هو أتصال بين أجزاء النفس المقسومة فى هذه الخليقة فى أصل عنصرها الرفيع ، وأن سر التمازج والتباين فى المخلوقات ، إنما هو الأتصال والأنفصال ، والشكل دائماً يستدعى شكله ، والمثل إلى مثله ساكن ، وللمجانسة عمل محسوس ، وتأثير مشاهد ، والتنافرفى الأضداد ، والموافقة فى الأنداد ، والنزاع فيما تشابه موجود فيما بيننا ، فكيف بالنفس وعالمها العالم الصافى الخفيف وجوهرها الصعاد المعتدل ، وسنخها المهيأ لقبول الأتفاق والميل والتوق والأنحراف والشهوة والنفار" (97) .

والمحبه أذن عند ابن حزم لا تقوم بين متنافرين أو متضادين ، بل تقوم بين المتصلين المتشابهين " والدليل على ذلك إنك لا تجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشاكلة وأتناق فى الصفات الطبيعية لابد من هذا وإن قل ، وكلما كثرت المشابهة زادت المجانسة وتأكدت المودة ، فأنظرهذا تراه عياناً ، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم يوطده " الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها أئتلف وما تناكر منها أختلف وقول مروى عن أحد الصالحين .

"أرواح المؤمنين تتعارف" ولهذا ما أغتم بقراط حيث وصف له رجل من أهل النقصان يحبه ، فقيل له ذلك ، فقال : ما أحبنى إلا وقد وافقته فى بعض أخلاقه (98).

فالشبيه عند ابن حزم يسعى وراء شبيهه ، والحب فى جملته هو أتحاد روحى وإمتزاج نفسى ، وهو فى نفس الوقت وسيلة الإنسان فى الأرتقاء بمشاعره والتأكيد على حسن اختيار الأقران والخلان .

والصورة الحسنة عند ابن حزم أول مراحل الحب ، لأن النفس حسنة تعجب بكل شيء جميل ، ولكن ابن حزم يضيف بأن النفس إذا بقيت مقصورة على الصورة الحسنة ، فهذه هي الشهوة ، وإذا ميزت وراء الصورة شيئاً من اشكالها ، اتصلت وصحت المحبة الحقيقية (99) .

وعن مراتب الحب وأنواعه وبيان افضله يقول ابن حزم " علمنا ان الحب ضروب ، فأفضلها محبه المتحابين فى الله عزوجل ، وأما لإجتهاد فى العمل ، وأما لإتفاق فى أصل النحلة والمذهب ، وأما لفضل علم يمنحه الإنسان ، ثم محبة القرابه ، ومحبة الألفه والإشتراك فى المطالب ، ومحبة التصاحب والمعرفة ، ومحبة البر يضعه المرء عند اخيه ومحبة الطمع فى جاه المحبوب ، ومحبة المتحابين لسر يجتمعان عليه ، يلزمهما ستره ، ومحبة نوع اللذة والقصور، ومحبة العشق التى

لا علة لها ، إلا ما ذكرنا من اتصال النفوس ، وناقصة بنقصانها ، متأكدة بدنوها ، فاترة ببعدها حاشا محبة العشق الصحيح المتمكن من النفس ، فهى التى لا فناء لها " (100) .

وواضح من النص مدى تمايز ضروب الحب وصنوفه عند ابن حزم وأن أعلاه شأناً هو اجتماع المحبين فى الله عزوجل ، وان علة الحب هى الروح وليس الجسد ، وان النفس هى التى تميل وتتوق ، ويتنوع الحب بمقتضاها يتنوع موضوعاته ، فهى عنده المحركة للجسد .

وعلى مدى أبواب الرسالة يدعو ابن حزم إلى تأصيل الفضيلة من خلال الحب بالنزوع إلى الوفاء بين المحبين وترسم الخير كهدف أخيرلهم ، ويأتى بالكثير من الأمثلة على التعفف فى الحب ، ويطلب من المحبين ان يكونوا عفيفين بسمو وجدانهم وعلو هممهم فيكون الحب بذلك علاجاً لآفات النفس وشرورها .

ومن الأمثلة التى يسوقها فى هذا الشأن تفرقته بين الحب والشهوة فيقول " إن النفس فى هذا العالم الأدنى قد غمرتها الحجب ، ولحقتها الأعراض ، وأحاطت بها الطبائع الأرضية ، فسترت كثيراً من صفاتها ، فلا يرجى الأتصال على الحقيقة إلا بعد التهيؤ من النفس والأستعداد له ، وبعد إيصال المعرفة إليها بما يشاكلها ويوافقها ، ومقابلة الطبائع التى خفيت بما يشابهها من طبائع المحبوب ، فحينئذ تتصل إتصالاً صحيحاً بلا مانع ، وأما ما يقع من اول وهلة ببعض أغراض الأستحسان الجسدى ، واستلطاف البصرالذى لا يجاوز الألوان ، فهذا سرالشهوة ومعناها على الحقيقة ، فإذا غلبت الشهوة وتجاوزت هذا الحد ، ووافق الفصل إتصال نفسانى تشترك فيه الطبائع مع النفس يسمى عشقاً ، ومن هذا دخل الغلط على من يزعم إنه يحب إثنين ، ويعشق شخصين متغايرين ، فإن هذا من وجهة الشهوة التى ذكرناها آنفا ، وهى على المجاز تسمى محبه لا على التحقيق ، وأما نفس المحب فما الميل به فضل يصرفه فى أسباب دينه ودنياه ، فكيف الأشتغال بحب ثان "(101) .

ومعنى ذلك أن ابن حزم يذهب فى التفرقة بين الحب والأشتهاء إلى التفرقة بين الظاهر والباطن ، فالشهوة أو الإشتهاء علاقة جسدية وهى حب الصورة الحسنة ، أما الحب فهو

اتصال نفسى ، ويكون حين تميز النفس شيئاً وراء الصورة الحسنة ، ولذلك فإن الحب عند ابن حزم ينحو نحواً مثالياً ، ومن هنا فإن من يدعى عنده إنه يحب من نظره واحده لا يكون حبه إلا ضرباً من الشهوة ، إذ يكون فى هذه الحالة قد اقتصر حبه على الصورة الحسنة دون محاولة معرفة ما وراءها ، وهو ما يتطلب وقتاً أطول (102) .

تعقيب ... :

نخلص مما سبق إلى أن ابن حزم أعتمد فى معالجته للقضايا الأخلاقية على المنهج العقلى والمنهج الأستقرائى التجريبى إجمالاً (103) .

فقد أستمد ابن حزم عناصر دراساته الأخلاقية من الدراسات الفلسفية المبنية على العقل ، وكذلك على تجاربه الخاصة المبنية على الأستقراء والتتبع .

وقد أتضح أعتماده على الدراسات الفلسفية فى أعتماده مقياس الفضيلة والرذيلة على الضابط الذى وضعه ارسطو، وهو أن الفضيلة وسط بين رذيلتين .

كما اعتمد التقسيم الإفلاطونى الرباعى للأخلاق مع بعض الإختلاف ، وأفاد من مفهوم الحب عند افلاطون إفادة كبيرة ، ولا شك أن هذا يدل على إطلاعه على ما كتبه فلاسفة اليونان فى الأخلاق ، وربما لاتكون روايته لأقوالهم دقيقة ، ولكن تلك النقول تدل فى جملتها على إنه اطلع على تلك وأفاد منها ، وأضاف إليها جوانب إسلامية تدل على طابع شخصيته كفقيه .

لذلك فإن ابن حزم لم يقررالمبادىء الخلقية معتمداً فقط على العقل والتجربة متخلياً عن الأصول الدينية ، بل إنه اكد على تأييد أحكام العقل بالنصوص الدينية ، فيسوق القضايا العقلية والتجريبية ، ثم يردفها بما يزكيها من القرآن والسنة ، وكذلك فى أعتماده على العقل المجرد ، أعتبر أن العقل والمعرفة والتهذيب والعلم التام بالمقياس الخلقى الضابط ، وأصول الفضائل المقررة ، وطرق علاج النفس بالنفس والأخذ بقوانين السلوك الفاضل ، ويوصى من ليس عنده هذه القدرة العقلية والعلاجية بأن يتبع الأوامر الدينية ، ويعتمد عليها وحدها ، وفى ذلك يقول " من جهل معرفة الفضائل فليعتمد على ما أمره الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فإنه يحتوى على جميع الفضائل " (104) .

أما ما يتعلق بالجانب الإستقرائى فى منهجه فقد ظهرفى جمعه للكثيرمن الشواهد والمعانى على مرورالأيام من خلال تجاربه الخاصة وفى ذلك يقول " إنى جمعت فى كتابى هذه معانى كثيرة ، بما منحنى الله عزوجل من العلم بتصاريف الزمان ، والإشراف على أحواله ، حتى أنفقت فى ذلك أكثرعمرى ، وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة له ، والفكرة فيه على جميع اللذات التى تميل إليها أكثر النفوس وعلى الأزدياد من فضول المال ، ودونت كل ما سبرت من ذلك بهذا الكتاب لينفع الله تعالى من يشاء من عباده ، ممن يصل إليه ، بما أتعبت فيه نفسى وأجهدتها فيه وأطلت فيه فكرى ، فيأخذه عفواً ، وأهديته إليه هنيئاً

فيكون ذلك أفضل له من كنوز المال وعقد الأملاك إذا تدبه ويسره الله تعالى لإستعماله وإنا راج فى ذلك من الله تعالى أعظم الأجر لنيتى فى نفع عباده وإصلاح ما فسد من أخلاقهم ومداواة علل نفوسهم"(105)

وفى النص السابق ما يوضح أعتماده على الإستقراء والتجربة وعلى ما آتاه من فطنه وقوة إحساس ، وصدق فراسة ، وقدرة على ضبط الجزئيات فى معان كلية وقضايا عامه منظمة للسلوك الإنسانى ، الأمر الذى يرفعه إلى مصاف كبار علماء الأخلاق فى عصره والعصور التالية .

(الفصـــل الثانـــى)

ابن باجـه

(وأخلاق المتوحـد)

وإذا ما إنتقلنا إلى ابن باجه (106) نجد إنه يحتل مكانة كبيرة فى الفلسفة المغربية على الرغم من قصر حياته ، فهو أول من وقف فى المغرب والأندلس على فلسفة المشارقة ، فقد ألم بها ، وشرح قضاياها ، وألف فى موضوعاتها الرئيسة ، وحاول تعميمها فى رسائل متناثرة ، فعبد الطريق لمن جاء بعدة من الفلاسفة أمثال ابن طفيل وابن رشد حيث افاد الأخير منه أيما إفادة فى موضوعات النفس والعقل .

وبالإضافة إلى ما سبق فقد كان ابن باجه متميزاً فى اللغة حافظاً للقرآن ، أديباً شاعراً بارعاً فى الغزل والرثاء والمدح ، متقناً لصناعة الموسيقى ، ثم هو من الأفاضل فى صناعة الطب مع المقدرة فى الرياضيات والفلك والطبيعيات .

وينحو ابن باجه فى تناوله لقضايا الفلسفة نحواً يفصلها عن الدين ، ويقيمها على أساس من الرياضيات والطبيعيات ، وشهرة ابن باجه فى الوسط الفلسفى المغربى تكمن فى المبادىء الفلسفية التى وضعها وفى الإلهيات ، وهو أشبه بأرسطو من القدماء وبالفارابى من الإسلاميين — كما سيأتى بيانه .

مصنفاته :

لأبن باجه كتب كثيرة ضاع معظمها فى زمن متقدم ، ومنها (107) :

1- رسالة الوداع : كتبها ابن باجه إلى أحد أصدقائه وهو على أهبة سفر يخشى الا يراه بعده ، وضمنها أكثرآرائه الفلسفية ، وخصوصاً فى العلم الإلهى (المحرك الأول ، والغاية الإنسانية او الغاية من وجود الإنسان ، وفى أتصال الإنسان بالعقل الفعال ، وخلود النفس ، وتقع الرسالة فى نحو 31 صفحة وتكمل ما جاء فى كتاب تدبيرالمتوحد ترجمها أسين بلاسيوس إلى الأسبانية .

2- تدبير المتوحد : جمع فيه ابن باجه آراءه فى لغة غير سهلة ولم يتمه ، وهو يشبه " المدينة الفاضلة " للفارابى ، إلا أن الفارابى فضل الإلهيات عن بحث السياسة واهتم بالمدن ، بينما أهتم ابن باجه بالسياسة المدنية (حياة الفرد فى المجتمع ، وضمنها آراءه الفلسفية) وتقع الرسالة فى نحو 60 صفحة ترجمة أسين بلاسيوس إلى الأسبانية وسنعرض لمحتواها بشىء من التفصيل عند الحديث عن فلسفة ابن باجه .

3- كتاب النفس : وفيه يستوفى ابن باجه الكلام عن النفس من أقوال فلاسفة اليونان خاصة حققه وعلق عليه محمد صغيرحسن المعصومى ، ونشر فى مجلة المجمع العلمى العربى فى دمشق .

4- رسالة الأتصال .

5- هذا بالإضافة إلى الشروح والتلخيصات والتعليقات على كتب أرسطو وجالينوس والفارابى والرازى وغيرهم ، وكذلك كتب اخرى فى المنطق والنفس والعقل والإلهيات والسياسة المدنية ، ومنها على سبيل المثال : شرح السماع الطبيعى لأرسطوطاليس ، حققه

وقدم له الدكتور ماجد فخرى ، ونشرته دارالنهارفى بيروت سنة 1973 فى نحو 170 صفحة يشرح فيها ابن باجه كتاب أرسطو المعروف ، وأيضاً فى البحث عن النفس النزوعية ، نشره عبد الرحمن بدوى سنة 1970 ، وكذلك " فى الوحدة والواحد " نشره عبد الرحمن بدوى سنة 1970 .

فلسفة ابن باجه الأخلاقية :

اكثر فلسفة ابن باجه وخاصة ما يتعلق منها بالجانب الأخلاقى موجود فى كتابه " تدبير المتوحد " ، فهى أهم وانفع كتبه ، وقد ذكرها ابن رشد بقوله " أراد أبوبكر بن الصائغ أن يخطط خطة لتدبير المتوحد فى هذه الأمة ولكنه لم ينجزها وكثير منها غامض وسنحاول فى غير هذا المكان شرح غاية المؤلف من هذه الرسالة ، لأنه أول من سار فى هذا المضمار، ولم يسبقه فيه احد " (108) .

بيد أن رسالة ابن باجه لا أثر لها ، وليس فى مؤلفات ابن رشد إنجاز لما وعد من الكلام عليها (109) .

وتتألف رسالة " تدبير المتوحد " من ثلاث مقالات :

- مقالة فى معنى التدبير .
- مقالة فى الأفعال الإنسانية .
- مقالة فى الصور الروحانية .

هذه المقالات تقدم نفسها وكأنها مستقلة الواحدة عن الأخرى لا رابط بينها ، وأكثر من ذلك يبدو أن المؤلف لم يكن منشغلاً ، عن الكتابة ، بالربط بينها ، بل لقد ترك الحرية لأفكاره تنساب دونما قيد وكأنه لا يفكر فيما يكتب وإنما يكتب ما يفكر فيه

وتتميز هذه المقالات ببنيه متماسكة تعبر عن إشكالية محددة ، ويبدو ذلك من عناصر تعريف ابن باجه لمعنى " التدبير" فى مستهل الرسالة حيث نقرأ " لفظة التدبير .... اشهر دلالتها بالجملة على : ترتيب افعال نحو غاية مقصودة " (110) .

وواضح من التعريف إنه يشتمل على ثلاثة عناصر (ترتيب – أفعال – غاية مقصودة) وهى تناظرالمقالات الثلاث التى يتكون منها نص الرسالة وسبقت الإشارة إليها ، والرسالة فى مجملها ما هى إلا شرح لهذا التعريف .

معنى التدبير :

يتناول ابن حزم معنى التدبير فى المقالة الأولى ويحصرأصنافه الرئيسية فى أربعة اصناف :

الأول : تدبير الآله للعالم .. وهو التدبير المطلق (111) .

الثانى : تدبير المدن وهو المقصود على الإطلاق وفيه يوضح ابن باجه أن أفلاطون أفاض فيه ولا داعى لتكرار الكلام فيه ، وفى ذلك يقول " تكلف القول فيما قد قيل فيه فأحكم فضل أو جهل أو شرارة " (112) .

الثالث : هو تدبير المنزل ، والقـول فيه ، فى نظرابن باجـه ليـس مقصوداً لذاته لأن المنزل أما أن ينظر إليه كجزء من المدينة وحينئذ فالقـول فيه جزء من القـول فى المدن أى هو من موضوع العلم المدنى ، وأما أن ينظر إليه بوصفه توطئة لغاية أخرى وفى هذه الحالة يكون القول فيه جزءاً من القـول فى تلك الغـاية ، ومن أجل ذلك كان القول فى تدبيرالمنزل على ما هو مشهـورليس له جـدوى ولا هوعلم ، وإذا وجدت أقوال فى هذا الموضوع فهى فى الغالب أقوال بلاغية ، أى إنها أدب لا علم (113) .

أما الرابع : وهو ما يقصده ابن باجـه وما يروم الآتيان فيه بقـول جديد إنه " تدبيـر المتوحد " أى تدبير الإنسان المفرد سواء كان هذا المفـرد واحداً أو أكثـر من

واحد ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة (114) أى مادامـوا " نـوابت " فى المدينة الناقصة وما دام الهـدف من هـذا هو " السـعادة "- كما سنبيـن فيما بعـد – فإن هـذه " السعادة " ستكون فردية ، وذلك هو أحد معانى التـوحد ، وإذن فالسـعداء إن أمكن وجودهم فى هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد .

وعلى الجملة فالهدف من الرسالة إذن هو بيان كيف يتدبر هذا الإنسان المتوحد حتى ينال أفضل وجوداته ، فيحقق السعادة لنفسه (115) .

وأشهر دلالات لفظه التدبيرعند ابن باجه تطلبه على ترتيب أفعال نحـو غـاية مقصودة وقد يقال التدبير على إيجاد هذا الترتيب على جهة ما هو متكون ، وهو أفعال الإنسان أكثروأظهر، وفى أفعال الحيوان غيرالناطق أقل من ذلك (116) .

الفعل الإنسانى :

يذهب ابن باجه من هذا المنطلـق إلى أعتبارالأفـعال الإنسـانية الناتجـة عن " تدبير" بإنها تتصف بالروية والتعقـل ، وهى الأفعال التى يمكن أن نطلـق على كـل فعل منها بأنه فعل إنسانى (117) وتنقسم الأفعال الإنســانية عند ابن باجـه إلى عـدة أصناف :

1- أفعال تصدر عن طبيعة الإنسان المادية (الجسمانية) كالسقوط إلى أسفل وهى أفعال إضطرارة لا يمكن أن تكون موضوعاً للتدبير .

2- أفعال راجعة إلى طبيعة الإنسان الحيوانية وهى فى هذه الحالة أفعـال غريزية لا تكون موضوعاً للتدبيربالمعنى المقصود هنا .

3- أفعال تنسب إلى الإنسان بوصفه كائناً عاقـلاً وهى قسـمان :

أ- قسم مصدره ما يلقى فى روع الإنسان مثل الإلهامات وبالجملة الأنفعالات العقلية ، وهذا النوع لا يقبل التدبير لأنه لا يصدرعن إرادة الإنسان وأختياره .

ب- قسم يصدربالفعل عن إرادة الإنسان وأختياره ، وبعد روية وتفكير، وهى الأفعال الإنسانية على الحقيقة لأنها تصدر عن العقل الذى يختص به الإنسان .

ذلك ما تبحث فيه " المقالة الثالثة " (117) التى خصصها ابن باجه للحديث عن الصور الروحانية (118) وهو يتأدى من شرحها إلى اعتبارإن الصور الروحانية هى التصورات ، والأفكاروالمعانى التى تحرك الإنسان إلى الفعل ومن هنا علاقتها بموضوع التدبير، ذلك لأنه لما كان التدبيرهو ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة ، ولما كانت الأفعال القابلة للتدبيرهى الصادرة عن فكر وروية – كما سبق القول – فإنه من الضرورى البحث فيما يحرك الإنسان إلى الفعل من " الكائنات الفكرية " بهدف التعرف على أى منها يقود المتوحد إلى الغاية التى يتوخاها – وهى كما قلنا – بلوغ أفضل وجوداته كأنسان ، أى بلوغ كماله العقلى ، ومن ثم تحقيق السعادة المنشودة (119) .

ويحصرابن باجه الصورالروحانية التى تقع داخل دائرة الفعل الإنسانى فى :

1- المعانى الموجودة فى قوى النفس الثلاث : " الحس المشترك (ملتقى الإحساسات السمعية والبصرية ... إلخ فى الدماغ)، والمخيلة والذاكرة ، وهذه المعانى على العموم من أصل حسى

2- المعقولات الهيولانية : وهى المعانى المجردة والمفاهيم الكلية المستخلصة بالتجريد من " الأشخاص " المتحققة فيها لمفهوم إنسان ومفهوم شجروسميت " معقولات هيولانية " لأن وجودها متحقق فى الهيولى .

3- العقل الفعال والعقل المستفاد : وهما صورتان لا تحتاجان فى وجودهما إلى هيولى وإنما علاقتهما بها من حيث أن العقل الفعال فاعل للمعقولات الهيولانية ، وأن العقل المستفاد متمم لها (120) .

وتأسيساً على ما سبق فإن ابن باجه يطرح الغايات التى يتوخاها المتوحد طبقاً للتقسيم السابق للصورالروحانية فيحصرها فى ثلاث فيقول : أما أن تكون (يقصد الغايات) الصورة الجسمانية أو الصورية الروحانية العامة والمتوحد بما هو إنسان مضطر إلى العمل من أجلها جميعاً ، فبالجسمانية يحافظ على جسمه من التلف وبالتالى على حياته ، وبالروحانية الخاصة يحصل على الفضائل الشكلية " أى على مكارم الأخلاق التى قواعدها إنه " متى قضت النفس الناطقة بشىء ما لم تخالف البهيمية ، وبالروحانية العامة ينال أفضل وجودانه وهو الوجود العقلى الذى هو أليق الموجودات بالدوام مثلما أن الوجود الجسمانى هو أليق الوجودات بالفناء (121) .

وعلى ذلك فإن الإنسان المتوحد عند ابن باجه هو كالفيلسوف بالجسمانية هو موجود وبالروحانية هو أشرفه ، وبالعقلية هو إلهى فاضل .

ويضيف ابن باجه قائلاً : فذو الحكمة ضرورة فاضل إلهى ، وهو يأخذ من الفعل أفضله ، ويشارك كل طبقة فى أفضل أحواله الخاصة ، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها وإذا بلغ الغاية القصوى وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية التى تذكرفى " ما بعد الطبيعة " وفى كتاب النفس وكتاب " الحس والمحسوس " كان عند ذلك واحداً من تلك

العقول وصدق عليه إنه إلهى فقط ، وارتفعت عنه أوصاف الحسية الفانية وأوصاف الروحانية الرفيعة ، ولا مدية وصف إلهى بسيط ، وهذه كلها تكون للمتوحد دون المدينة الكاملة (122) .

الأفعال الإنسانية والسن :

يختتم ابن باجه حديثه عن الفعل الإنسانى بالربط بين أفعال الإنسان ومراحل عمره المختلفة فيرى أن لكل سن يمر بها الإنسان أفعالاً خاصة بها ، وهو يقسم عمر الإنسان إلى ثلاث مراحل : مرحلة نباتية ، وأخرى حيوانية ، وثالثة إنسانية (123) :

أ- أما المرحلة النباتية فهى إنما تكون فى سن الطفولة ، وهى تمتد منذ ميلاد الإنسان إلى أن يتحرك الحركة التى تمكنه من حمل جسده إلى كل ما يشتهيه فى هذه المرحلة يكون كل فعل من أفعاله بدافع من النفس الغاذية ، وهى أفعال كثيرة لا ينالها الحصر(124) ، إنه يكون عندئذ طفلاً رضيعاً لم تحدث له القوة الفكرية بعد ، وهو لذلك مازال إنساناً بالقوة (125) .

ب- وأما المرحلة الحيوانية فتأتى بعد المرحلة النباتية ، وهى تمتد من وقت حركته إلى ما يشتهيه إلى الوقت الذى توجد له فيه الرويه فى هذه المرحلة ، تكون حال الإنسان شبيهه بحال الحيوان غير الناطق ، وتكون السيطرة للنفس البهيمية ، التى تفعل الأفعال بطابعها .

جـ- وتأتى فى النهاية المرحلة الإنسانية وهى تبدأ منذ بدء الرويه والتفكيرعند الإنسان ، فى هذه المرحلة ، تصبح الغلبة للقوة الناطقة التى توجه أفعال الإنسان ، ومنها يصبح إنساناً على وجه الإطلاق (126) ، وهو لا تصبح كذلك إلا بحصول القوة الفكرية والقوة الفكرية إنما تحصل له إذا حصلت المعقولات ، فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكروما يكون عنه وبذلك يكون الإنسان إنساناً بالفعل (127) .

بيد أن هذه المراحل مثالية أكثرمنها واقعية ، إذ أن بعض الناس قد يكونون فى سن معينة ، ولا يفعلون الأفعال المنسوبة إلى تلك السن ، فقد يتأخرون فلا يفعلون أفعال السن التى هم منها ، بل أفعال السن السابقة عليها ، وقد يتقدمون فيقومون بأفعال سن لم يبلغوها بعد أما من ناحية التأخر، فإن الإنسان إذا كان ذا سن معينة ، ولم يكن يقوم بالأفعال المنسوبة إلى تلك السن ، يكون حينذاك مازال فى سنه الأولى التى لم ينفصل عنها ، ولهذا التأخر أسباب ، فهو قد يكون عن نقص فى القوى الناتج عن نقص فى الطبع ، كما هو شأن المعتوهين الذين – لنقص قواهم العقلية – لا يستطيعون أن يصلوا إلى مرحلة الروية والتفكير، فيظلون فى المرحلة التى هى دونها ... وهناك سبب آخر وهو أن تكون للإنسان القوى ، وأن يفعل عنها ، ولكنه يظل يتوخى من أفعاله كل ما يتوخاه فى السن السابقة ، فتكون أفعاله بهيمية ، غير إنه يقوم بها على وجه أتم ، لأنه يستخدم فى قيامه بها الرويه والتفكير(128) .

ولهذا كان الإتجاه الصحيح ، أن تتبع هذه المراحل النظام الذى أشرنا إليه فكل حال فى سن ما هى إلا توطئه للسن التى تأتى بعدها ، وخادمة لها ، أما إذا حدث غيرذلك ، فإن التوطئة تقوم مقام الغاية ، وتصبح نقطة البداية هى نقطة النهاية ، من أجل ذلك فإنه يستقبح من الشيخ التصابى ، لتباعد ما بين سنه وسن التصابى ، إنه يفصل بين السنين سن الكهولة ، وهى سن الحكمة وجودة الرأى وحسن الرويه ، فعلى الشيخ إذن أن يكون قد أصبحت عنده الغايات بالفعل مفروغاً منها وان ينصرف إلى الحكمة التى هى وحدها لائقة به (129) .

وإذا إنتقلنا إلى ناحية تقدم صاحب السن على سنه ، فإننا نجدها إصطناعية وعابة ويضرب لنا ابن باجه مثال الوقار والمشورة فى الصبى فيقول " إن ذلك أما ان يكون عن نقص فى الطبع لا يلبث أن يخمد سريعاً فيما بعد خمود النارالفاعلة فى مادة سخيفة خفيفة وأما أن يكون ناتجاً عن مثل ما لا يوجد لأولاد المترفين وذوى الأحساب ، وهم مع ذلك يتظاهرون به ويدعونه ، ولتوضيح ذلك نقول : إن هؤلاء قد يظهرون الوقارفى سن ليسوا بعد فيها من أهل الوقار، وإنما يفعلون ذلك ترفعاً عن من يحيطون بهم من الناس الذين هم دونهم ، أن وقارهم هذا وقارمصطنع ومؤقت لا يلبث أن يظهر على حقيقته ، أما إذا اتفق كانوا بارعين فى إصطناعه ، وخدع الناس بهم ، وظنت بهم الفضيلة ، فإن ذلك لابد أن يؤدى إلى فساد كبير(130) .

وبذلك يكون الإنسان الفاضل حقاً والعاقل حقاً ، إنما هو ذلك الإنسان الذى يمثل السن التى هو فيها أصدق تمثيل ، وهذا ما يجعل الخفه محموده فى الصبى ، مكروهة فى الكهل .

أنواع الفضائل عند ابن باجه :

يحصر ابن باجه الأفعال الإنسانية التى تنحو نحو الصورالروحانية التى فى التخيل فيما يلى (131) :

الأول : ما يقصد بها نوع من الأفعال ، كلبس السلاح فى غيرالحرب وكالعبوس وسائرالهيئات النفسية .

الثانى : منها ما يقصد به الألتذاذ ، كالشتم والتودد والبروالهزل وكثيرمن الملابس والمساكن والهيئات التى يعجب منه ويعد حسن الحديث وحفظ الأخباروالأمثال والأشعارمن هذا الصنف .

الثالث : منها ما يقصد به الكمال فقط ، وإن عرض فيه بعض هذه فبالعرض ، وهى :

1- الفضائل الفكرية : وهى العلوم وما جانس هذه كصواب المشورة وجودة الأستنباط وبعض الصنائع داخلة فى هذه .

2- الفضائل الشكلية : كالسخاء والنجدة والألفة وحسن المعاشرة والرفيق والتودد والأمانة .

3- الفضائل المظنونة : كاليساروإفراط الغيرة والألفة وهذه الأفعال على الإجمال :

(أ) قد يقصد منها أن تولد فى النفس خشوعاً فتعقبه الكرامة وسائرالخبرات الخارجية ، وهو العمل الفاضل .

(ب) قد لا يقصد منها شيء أصلاً ، سوى أن الإنسان يهوى أن يفعل هذه الأفعال فيحصل عنها كمال صورته الروحانية .

(ج) قد يقصد منها ماعدا الصورة الروحانية ، فإنما يفعل هذه الأفعال حين يعلم بها أو يظن إنه يعلم ذلك ، وما كان العلم به أكثركان فعله لها أقوى وأتم وحيث لا يظن إنه يعلم فإنه لا يفعلها .

مراتب الناس فى تحصيل الفضائل والكمالات :

يرى ابن باجه أن الأختلاف فى الأفعال هو الذى يجعل الناس بعضهم مراتب فوق بعض ، وهو أختلاف ناتج عن أختلاف طبائع فيما بينها وهذا يعنى أن الناس مراتب ، وأن مراتبهم مرتبطة بمراتب أفعالهم وبهذا الصدد يقول ابن باجه " إن النفس النزوعية تشتاق الشيء الدائم ، أو الشيء من حيث هو دائم ... وبهذا الشوق يكون الفعل الذى يحدث عن القوى شيئاً من الدوام ، وهذا التشوق حيوانى محض ، لايختص به الإنسان أصلاً ، فلذلك كان من فعل فعلاً على هذا النحو ، فقد فعل فعلاً حيوانياً ، وظاهرأن الإنسان إذا فعل بهذا النحو، فهو له ما يفعل ، لا من وجهة إنه إنسان لكل من جهة إنه حيوان خيالاته إنسانية .. وأما ما يفعل عن الرأى ، فهو إنما يفعل من جهة ما هو إنسان ، وذلك الرأى أما أن يكون يحرك إلى ما هو دائم بذاته ، أو إلى ما هو دائم بالتكثر، فإن كان دائماً بالتكثر، فقد نزلت تلك الغاية منزلة الموطئة ، وكانت تلك الغاية إنما تسترد إما من أجل الشهوة فتكون حيوانية أو من أجل الرأى ، وذلك يمرالى غيرنهاية فسيكون هناك غاية تزداد لنفسها ، وهى التى إذا حصلت أكتفى بحصولها ، وهذه الغايات مختلفة بحسب طبائع اشخاص الناس ، فإن من الناس من أعد للسكافة فقط ومنهم من أعد لغيرذلك " (132) .

بيد أن هذه الأفعال يخدم بعضها بعضاً ، والأفعال ذات الغايات الابعد تكون مخدومة دائماً من الأفعال ذات الغايات الأقرب ، ومن هنا كان أصحاب الغايات البعيدة يخدمهم أصحاب الغايات القريبة ، حتى نصل إلى الرئيس الذى يحمل أبعد غاية إنسانية ، ولابد لأصحاب الغايات الأخرى من خدمته ، يقول ابن باجه " والغايات يخدم بعضها بعضاً ، وكلها تنتهى إلى غاية واحدة ، وهى الرئيسية وكل غاية اخرى فهى خادمة لها ، فالإنسان الرئيسى بالطبع من كان معداً نحو هذه الغاية ، ومن لم يكن نحوها معداً فهو مرؤوس بالطبع ، فلذلك يكون ناس مرؤوسين بالطبع وناس لهم الرئاسة ، وقوم يراسون قوماً ويراسهم آخرون " (133) .

إن هذه الغاية الأخيرة غاية أبدية ، غيرخاضعة للكون والفساد إنها عقلية خالصة ، بل إلهية ، لأن الفعل الذى يكون بحسبها هو فعل وليد الحكمة والرأى (134)

ومراتب الأفعال السابقة عند ابن باجه لا ترتبط بالحرف والرئاسة فقط ، بل ترتبط أيضاً بالأخلاق ، لذلك فهو يصنف مراتب الناس بمقتضاها على النحو التالى :-

1- المرتبة الجسمانية الخالصة : والأشخاص الذين يدخلون فى هذه المرتبة هم أحسن الجسمانيين ، وهم لا يحلفون بالصورة الروحانية ولا يلتفتون إليها (135) وكل افعالهم إنما هى إيثارلصورة جسمانية أخرى ويمكننا أن نصنف فى هذه المرتبة اللصوص الذين يقصدون اليسار لإقامة الجسم ، إنهم يبذلون احساسهم من أجل اجسامهم (136) .

2- المرتبة الجسمانية الروحانية : وهذه المرتبة أعلى من المرتبة السابقة وهى بدورها تتضمن مرتبتين مختلفتين بحسب تغليب الصورة الروحانية على الصورة الجسمانية أو عدم تغليبها ، ولاشك أن المرتبة التى لاتتغلب فيها الصورة الروحانية على الصورة الجسمانية ، هى دون المرتبة التى يكون التغليب فيها للصورة الروحانية ، وبهذا الصدد يقول ابن باجه " كذلك أفضل مراتب الشرف من لا يحفل بصورته الجسمانية ولا يلتفت إليها أصلاً " وهذا قد تقتصر مدة وجوده ... وهذا لا يوجد ، ولكنه يوجد من هذا القسم من يلتفت صورته الجسمانية فى طاعة صورته الروحانية ، وهذا يكون فى بعض الأحوال ، وهى التى يكن الموت فيها افضل من الحياة فيها ، واختيار هذا فعل إنسانى محض .

3- المرتبة الروحانية العقلية : وتتضمن هذه المرتبة فى الحقيقة مرتبتين ، بحسب تغليب الصورة العقلية على الصورة الروحانية أو عدم هذا التغليب ، وهى من هذه الناحية شبيهة بالمرتبة الجسمانية الروحانية ، غيران المرتبة التى تكون الغلبة فيها للصورة العقلية هى أعلى المرتبتين ، دون شك .

وبهذا الصدد يرى ابن باجه أن أعلى المراتب هى المرتبة التى يقوم بها الإنسان وفقاً لما يأمريه العقل ، وتوصى به الحكمة ، ولكنه يضيف أن فعلاً كهذا هو إلهى فاضل ، وصاحبه إلهى فاضل (137) .

وبذلك يتضح أن مراتب الأفعال لترتبط بمراتب الناس ، سواء من حيث المراكز التى يحتلونها فى حياتهم المدنية ، أو من ناحية حياتهم الأخلاقية والفلسفية ، ويرتبط ابن باجه بصورة نهائية بين أصحاب المرتبة الثالثة وبين الفلاسفة فيقول" إنه كما يجب على الروحانى أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية ، ولكن ليس لذاتها ، ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها ، كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية

لكن لالذاتها ، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها ، وبالجسمانية هو الإنسان موجود ، وبالروحانية أشرف ، وبالعقلية هو إلهى فاضل (138) .

ولمزيد من الإيضاح يقدم ابن باجه تصنيفاً آخرلمراتب الناس على أساس البنية الطبيعية فجعلهم أيضاً ثلاثة اصناف (139) :

أ- صنف لا يبالى بجسده بأعضائه : وهؤلاء نجدهم متهورين فى مخاطرتهم بأنفسهم واستغراقهم فى اللذات الفاسدة ومنهم اللصوص وقطاع الطرق .

ب- صنف يكثرالتوقى ولا يرى إلا وجود بدنه : وهؤلاء يخافون كل شىء ، فلا ينهضون عند ملمة ولا يتأهلون لعظيم ، بل يطلبون السكون والدعة ما أمكنهم ذلك .

ج- صنف لا تحيله محاولة عمله مراعاة جسده : وهم أهل التوسط والأعتدال ، والموجود منهم كثيرعلى حد قول ابن باجه .

وتبعاً لهذا التصنيف الأخيرتتحدد الغايات التى يطلبها كل صنف من هؤلاء : -

1- القائلون بما ينبغى بهذه الغاية ، أى طلب الغاية فى نفسها وهم الأفاضل ، اعمالهم تحقق الغاية بالطبع يقول ابن باجه " سمى عملهم رشداً ، وهؤلاء هم الراشدون (140)" .

2- القائلون إن الغاية ليست فى نفسها هم أهل النقص والنذالة وسمى عملهم ضلالاً وعبثاً حيث يغلب عليهم الخوف من الفقروزوال النعمة .

3- أهل التوسط والأعتدال : وهؤلاء قد خلصوا من العوارض التى احاطت بالأول والثانى وحصل لهم الأمن بمشاركة الحافظ وحصل له العمل بمشاركة العامل ، أخذوا احسن ما فى كل طرف وتخلوا عن القبيح عند كل طرف (141) .

وينتهى ابن باجه إلى التأكيد على أن اعلى مراتب الإنسانية واشرفها تلك المرتبة التى يصل فيها الإنسان إلى الكمالات الفكرية التى هى أحوال خاصة بالصور الروحانية الإنسانية لا شركة لغيرها فيها ، وذلك كصواب الرأى وجودة المشورة وصدق الظن وكثيرمن المهن والقوى التى تخص الإنسان والحكمة – كما مرينا- هى أكمل أحوال الروحانية الإنسانية ولذلك كانت الأفعال الفكرية والعلوم كمالات بالإطلاق ولا تقال بتقييد ، وهى مختصة بالإنسان لا يشترك فيها غيرالإنسان ، وهى أما تعطى الوجود الدائم أو تصل به وإذا كانت الصور الروحانية الخاصة تفيد الوجود الفكرى ، فإن الصورة الجسمانية تفيد الوجود المشاراليه (المادى) وهو اقصرالموجودات وأليق الوجودات بالفناء الوجود الجسمانى واليقها بالدوام الوجودات العقلية وأما الروحانية فهى طويلة البقاء بالإضافة إلى العقلية (142) .

نخلص مما سبق إلى أن ابن باجه يرى أن سبيل الإنسان إلى تحقيق الخلود لا يكون إلا بتحقيق ذاته وطلب الغايات لذاتها وأشرف الغايات العقليات والروحانيات ، فإذا حقق الإنسان الصورالعقلية والصور الروحانية فقد حقق الخلود .

تحصيل السعادة هو الغاية القصوى للسلوك الأخلاقى :

أولاً : طريق تحصيل السعادة :

يحرص ابن باجه حرصاً شديداً على تمييز " التوحد " من التصوف " وتدبير المتوحد " من " مسالك " الصوفية ، بل إنه لم يتردد فى رفض إدعاء الصوفية إدراك " السعادة " بطريقتهم ، وذلك إنطلاقاً من تحليل ظاهرة المشاهدة " الصوفية " وتفسيرها على ضوء معطيات علم النفس الأرسطى (143) .

ويضرب مثلاً بتصوف الغزالى فيقول " وقد وصل إلينا كتاب الرجل المعروف بأبى حامد الغزالى وسماه " المنقذ " وصف فيه طرفاً من سيرته وذكر أنه شاهد عند أعتكافه أموراً إلهية والتذاذاً عظيماً ... وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات للحق وهذا الرجل بين أمره ... إنه غالط أو مغالط بخيالات الحق " (144) .

ويعيب ابن باجه على جملة طريقة المتصوفة فى الكشف الصوفى ويصفها بأنها طريقة ظنية ، " وغايتهم التى ظنوها لو كانت صادقة وغاية للمتوحد فإدراكها بالعرض لا بالذات ، ولو ادركت لما بقى منها مدينة ولبقى أشرف أجزاء الإنسان (يقصد العقل) ، فضلاً لا عمل له وكان وجوده باطلاً ، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التى هى الحكمة النظرية ، ولا هذه بل الصنائع الظنونية كالنحو وما جانسه " (145) .

نحن هنا إذن أمام موقف عقلانى يعتبر" مشاهدات " الصوفية نوعاً من التخيل ، موقف يرى فى التصوف خروجاً عن الطبع الإنسانى بمظهريه العقلى وإجتماعى فيرفضه رفضاً قاطعاً من منطلق إنه يقول بوجود طريق آخرغيرطريق العقل والعلوم النظرية لبلوغ " السعادة " .

والطريق الذى يقره ابن باجه لتحصيل السعادة هو طريق علم الصور الروحانية كما بينا ، ويكون الوصول إليها بالعلوم النظرية ، " فالمتوحد على الخصوص هو من نحا نحو العلوم النظرية " (146) وبما أن اهل هذه العلوم قد ينعدمون فى بعض المدن فإن على المتوحد فى هذه الحالة " أن يعتزل الناس جملة فلا يلابسهم إلا فى الأمورالضرورية ، أو بقدرالضرورة أو يهاجرإلى السير" (147) التى فيها العلوم ، إن كانت موجودة (148) وهذه العزلة أو الهجرة ، ليست غاية فى ذاتها ولا هى من الأمورالطبيعية وإنما هى من أجل طلب صحة النفس لأنها كمن يجد نفسه مضطراً إلى معالجة جسده بالمواد السامة (كالأفيون والحنظل) إذ قد يكون للجسد أحوال غيرطبيعية ينفع فيها هذان ويجب أن يستعملا ، وتضر فيها الأغذية الطبيعية فيجب أن تتجنب ... ونسبة تلك الأحوال إلى الأبدان كنسبة السيرإلى النفس ، وكما أن الصحة يظن إنها واحدة تضاد هذه الكثرة ، والصحة وحدها أمرطبيعى للجسد وهذه الكثرة خارجة عن الطبع ، فكذلك السيرالأمامية (149) هى الأمرالطبيعى للنفس وهى واحدة تضاد سائرالسيروهى كثيرة والكثرة غيرطبيعية للنفس (150) .

ثانياً : المتوحد وتحصيل السعادة :

الغاية القصوى التى يصبو إليها " المتوحد " فى" المدينة الفاضلة " هى – كما اشرنا – الأتصال بالعقل الفعال ، ومن وراء ذلك اللحاق بعالم المفارقات ، الذى ذهب كلاً الفارابى وابن باجه إلى إنه كنة السعادة التى كتب عليه أن يتطلع إليها دائما(151) .

وإذا كانت غاية المتوحد هى السعادة القصوى ، ففيم تقوم هذه السعادة ، أو الكمال الذى يوصل إليها :

أ- يذهب ابن باجه إلى أن سعادة المتوحد لا تكمن فى اللذة ، لذة الحواس أو الجاه ، أو الغلبة ، ليس لذة العلم نفسه : لذة العلم ربح ملازم له ، يقول ابن باجه فى ذلك " لكن متى طلبنا العلم فلسنا نطلبه لهذه اللذة ، بل هذه ربح ، لأنها لازمة لوجود الحق ، إذ كل لذة فهى أبداً كظل لشىء آخر، وهى أبداً ربح شىء آخريحصل مع حصوله ، وهى من ذلك الشىء كالظل اللازم ، فمن طلب العلم للذة كمن يطلب من الأكل والشرب الألتذاذ بما لا يصح به جسمه ، فكما أن هؤلاء يصحون بالعرض لذلك هؤلاء يكملون بالعرض (152) وهذا تقديرمن ابن باجه بأن اللذة لا يمكن أن تكون غاية فى ذاتها ، حتى اللذة التى للعلم والعلم النظرى هو المطلوب لذاته لا لغاية أبعد منه .

ب- كذلك ليست سعادة المتوحد – كما رأينا – ثمرة السلوك الصوفى ، الذى يهمل العلم ويكتفى بالخلوة وذكرالله ، قال ابن باجه " زعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم ، بل بالتفرغ ، وبأن لا يخلو طرفة عين عن ذكر المطلق ... وذلك كله ظن ... وهذه الغاية التى ظنوها ، لو كانت صادقة وغاية للمتوحد ... لبقى اشرف أجزاء الإنسان فضلاً لاعمل له ، وكان وجوده باطلاً ، وكان يبطل جميع التعاليم ، والعلوم الثلاثة التى هى الحكمة النظرية "(153) .

وإذا لم تكن السعادة القصوى أو الكمال الإنسانى فى الأمور السابقة ، ففيم هى إذاً ؟ يرى ابن باجة أن سعادة المتوحد القصوى فى رضى الله والقرب منه " من علم الله حق علمه علم أن أعظم الشقاء سخطه والبعد عنه ، وأعظم السعادة قدراً رضاه والقرب منه (154) .

وابن باجه لا ينسى هنا إنه فيلسوف مسلم يدعوالإنسان إلى طاعة الله والعمل بما يرضاه حتى يثبته الله بهذا العقل الذى يهتدى به فى تحصيل السعادة .

على أن الإنسان لايعلم الله بهذه الدرجة وبهذا القدرمن العلم إلا إذا أصبح فيلسوفاً ، إذا حصل العلم النظرى ، وأدرك المعقولات والعقول البسيطة ، وأصبح كاملاً بالكمال الخاص به كاملاً كإنسان عاقل .

فالعقل سبيلنا إلى العلم النظرى ، وهذا العلم هو سبيلنا إلى الله وإلى السعادة .

أو بعبارة أخرى بالعقل تحصل على العلم ، والعلم مقرب من الله ، والجهل مبعد عنه، والقرب من الله أعظم سعادة، وكأن ابن باجه يجمع بين ارسطو والاسلام : يرى أرسطو سعادة

الإنسـان فى الفلسفة ، ويراها الإسلام فى مشاهدة الله ، فـإذا هى ، فى نظرابن باجه مشاهدة الله عن طريق الفلسفة (155) .

تـــعقيب :

نخلص مما سبق إلى ان فلسفة ابن باجه الأخـلاقية جـاءت نتيجة تفـاعلات حضارية يونانية وإسلامية : تمثلت الأولى فى فلسفة افلاطون وأرسـطو ، وتمثلـت الثانية فى آراء الفارابى بالإضافة إلى الحس الشرقى الطابع الذى تـميزت به آراء ابن باجه .. وقد نتج عن ذلك كله منهب أخلاقى يرى أن السعادة تكمن فى التأمل العـقلى وتحصيل العلم النظرى ، فبالعلم وحده يصل الإنسان إلى فهم نفـسه ، ويحقق الغـاية القصوى التى يصبو إليها وهى الإتصال بالعقل الفعال ، وهى فى نـفس الوقت غـاية "التوحد" فى المدينة الفاضلة لبلوغ السعادة .

وقد رأينا كيف خالف ابن باجه المنهج الصوفى ورفض الأخذ " بالأتصـال " فى معناه الصوفى الذى أشرنا إليه عند الغزالى ، أضيف إلى ذلك أن السـعادة عنده لا تتوقف عند الفرد وإنما ينبغى أن تتخطاه إلى المجتمع الفاضل .

فالمجتمعات الفاضلة التى يحكمها الفلاسفة (المتوحد) مجتمـعات سـعيدة فى نفس الوقت وذلك ما كان يهدف إليه ابن باجـه فى تأسيس نظـريته فى الأخـلاق من خلال كتابه " تدبير المتوحد " .

(الفصـــل الثـــالـــث)

أبو بكـــر بن طــفيل
وأخـــلاق " حـــي "

توطـئه :

يعتبر أبا بكر بن طفيل (156) العلم الثانى فى تاريخ الفلسفة الأندلسية ، ويـعود الفضل فى شهرة ابن طفيل إلى قصته الفلسفية الرمزية (حي بن يقظان) (157) فهـى المصدرالوحيد للإطلاع على آراء هذا الفيلسوف سواء المتعلق منها بفلسـفته الإلهيـة والطبيعية بوجه عام ، أو المتعلق بفلسفته الأخلاقية بوجه خاص .

موجز قصة (حي بن يقظان) :

ولما كان الحديث عن الجانب الأخلاقى فى رسالة ابن طفيل (حي بن يقظـان) يقتضى العرض لمحتوى الرسالة ، فسوف نعرض لها هنا بشيء من الإيجاز :

رسالة " حي بن يقظان " رسالة فلسفية تصـف مراحـل إرتقاء العقل البشرى بوسائله الطبيعية إلى أسمى المعارف الإلهية والدينيـة ، وتـدورأحداثها فى جزيرة نائية واقعة فى المحيط الهندى ، ويلعب الدورالرئيسى فيها " حي " الذى تولـد تلقائياً من غيراب وأم على تلك الجـزيرة ، بحسـب إحدى الروايـات ، ومن أميرة تزوجت سراً فى جزيرة مجاورة بحسب رواية أخرى ، فتـعهدته ظـبية فقدت طلاها وأرضعته حتى اشتد عوده وأصبح قادراً على مجاراة البهـائم فى العـدو والدفـاع عن النفس ، ولما ماتت الظبية ، أخذ " حي " يبحث عن سرالحياة والموت ، فشرح جسمها وانتهى إلى أن سبب الموت خلل فى القلب ينجم عن خروج الروح الغريزية من الجسم ، ولما لم يتبين أى خلل جسدى ملحوظ ، أستنتج أن الموت عبارة عن إنحلال الرابطة بين الروح والجسد ، وهكذا أكتشف " حي " سر الحياة .

فى اعقاب ذلك أكتشف " حي " النارالتى تبيـن له إنها مـرتبطة بالحـياة ، ثم إستعمالات الأدوات النافعة ، ثم التناظربين النبات والحيوان ، فحـركة العناصـرإلى أعلى وأسفل ، ومنها أستطاع أن يرقى إلى أكتشاف العالم الروحانى ، فلاحـظ أولاً أن كل موجود مركب من عنصرين ، همـا الجسمية وصـورة الجسمية ، أما بالنسـبة إلى الكائنات الحية ، فالصورة هى النفس التى لاتدرك إلا بالعقل ومرتبة الكـائنات الحية تتوقف على تعدد القوى النفسية التى تخصها .

ولما بلغ " حي" الثامنة والعشرين من العمرأستطاع أن يرقى إلى إدراك عـالم الأفلاك الذى لايلحقه الكون أو الفساد ، وأن يتحقق من وجود الصانع ، أما بالنسبة إلى خلق العالم وزمان حدوثه ، فلم يستطع أن ينتهى إلى نتيجة قاطعة: أهو محدث أم قديم؟ وهى المشكلة التى دار حولها جدل مستفيض بين الفلاسـفة والمتكلمين – كما رأينا – فى معرض نقد الغزالى لحجج ابن سينا على قدم العـالم (أوازليته) ، ومـع ذلك أدرك "حي" إنه سواء قلنا بحدوث العالم أو بعدمه فلابد له من صانـع ، هو السـبب الأول للعالم (158) ، فراح يتأمل فيما يتسـم به العالم من بـهاء ونظـام استدل منهما على أن صانعه لابد أن يكون كاملاً عـالماً مختاراً جـواداً بهياً أى إنه يتصف بجميع الكمالات التى نشاهد نظائرها فى العالم ، وخال

من جميع النقائص وكان "حي" قد بلغ الخامسة والثلاثين ، فأخذ يفحص عن طريق إدراكه لهذا الموجود الواجب المفارق للمادة كل المفارقة ، فتبين له إنه لم يدركه بواسطة أى من الحواس ، بل بواسطة الروح التى تباين الجسم كل المباينة والتى ينزل منه بمنزلة "حقيقة ذاته" ، فتحقق آنذاك من

تسامى الروح وإستقلالها عن جميع أحوال الكون والفساد ، وإدراك غبطة النفس الحقه منوطة بإدراك صلتها بواجب الوجود وإقبالها على مشاهدته بالمكاشفة الصوفية (159) .

وبهذا الضرب من التأمل الذاتى ، أستطاع "حي" إدراك الشبه الذى يقربه إلى:

(أ) عالم الحيوان بحكم ما له من غرائز وقوى حيوانية .

(ب) ومن عالم الأجرام السماوية ، بحكم روحانيته .

(ج) ومن واجب الوجود ، بحكم شرف نفسه ومفارقتها للمادة .

والنتيجة العملية التى انتهى إليها من جراء إدراك هذا الشبه هى أن له غايات ثلاثاً ، فبالنسبة إلى صلته بالحيوان عليه أن يعتنى بحاجات جسده الضرورية ، ولكن بمقدارما يعينه ذلك على بلوغ غايته القصوى وهى مشاهدة الحق ، إلا إنه أدرك أن الضرب النظرى من المشاهدة لايفى بالمرام ، لأن النفس لاتغفل عن ذاتها الكلية ، فمن شاء أن يبلغ حال المشاهدة التامة فعليه ان يغفل عن ذاته ، وعندها تتلاشى تلك الذات ومعها عالم الموجودات الجسمانية ، ويرقى إلى مرتبة يدرك عندها إنه ليس فى الوجود إلا الواحد الحق ويتاح له أن يشاهد " ما لاعين رات ولااذن سمعت ولا خطر على قلب بشر" (160) .

وهذه الحال كما يقول ، هى التى يدعوها المتصوفة الفناء فى التوحيد وهى ضرب من السكرحمل بعضهم على التوهم ان ذاته هو عين الحق (161) إلا ان حياً نجا من الوقوع فى هذا الخطأ برحمة من الله ولطف منه .

وعندما أتم "حي" عامه التاسع والأربعين وأشرف على عامه الخمسين التقى به آسال (162) فى الجزيرة ، كان اللقاء الأول على شىء من الصعوبة والحذر المتبادل لكن "حي" توصل إلى فهم لغة آسال وذلك بفضل هذا الأخير .

ولكن العجيب فى الأمران الرجلين أهتديا إلى أمرشديد الغرابة فقد وجد آسال أن كل ما تعلمه عن أصول العقيدة الدينية فى جزيرة البشريعرفه "حي" معرفة أكثر صفاء وكمالاً وقد هداه العقل الفعال إلى ذلك – كما مر بنا .

وعندما علم "حي" أن فى الجزيرة المقابلة بشراً يعيشون فى جهل روحى صارلديه رغبة فى أن يذهب إليهم ويكشف لهم أسرار الحقيقة فأستقل المتوحدان سفينة اقتربت من الشاطىء ونزلا فى الجزيرة التى كان يقطنها آسال ، فأستقبلهما أهلها فى بادىء الأمربحفاوة وإكرام ولكن " المتوحدين " بدءاً يلاحظان إنه كلما تعمقاً فى الشرح الفلسفى اخذ النفوريحل محل الصداقة ثم تحول النفورإلى عداوة شديدة ، وما ذلك إلا لقصورعند القوم

ونقص فى فطـرتهم ، وعاد الصديـقان إلى جزيرتهما وقـد عرفا بالتجربة ، أن المجتمع البشرى مستعصى الشفاء ، وأن الكمال والسـعادة لايجـد إليه سبيلاً إلا نفرقليل من أولئك الذين توفرت لديهم قوة التخلى والإعراض (163) .

هذا عرض للقصة فى غاية الإيجاز، وقد اختلفـت الأراء حـول مغـزى هذه القصة والغاية البعيدة من ورائها ، ولكن يبدو من ظاهرالقصة هو إيمـان ابن طـفيل بتلك النظرية التى تقول : أن فى وسع الإنسـان أن يرتقى بنفـسه من المحسـوس إلى المعقول بحيث يستطيع بعقله أن يصل إلى معرفة العوالم المجردة وإلى معرفة الله .

وبناء على هذه النظرية فإن المعرفة تنقسم إلى قسـمين ، مـعرفة حدسـيه ، ومعرفة نظرية أو بعبارة أخرى ، مـعرفة مبنيـة على الكشف والإلـهام كالتى عـند الصوفيه والإشراقيين ومعـرفة مبنية على المنطـق والأستـدلال العلـمى كالتى عند العلماء

أما الأولى فيمكن الوصول إليها برياضة النفس ، وكلما أمعن الإنسان فى هذه الرياضة تجلت له المعارف وإنكشفت له الحقائق كأنها نورواضح .

وأما النوع الثانى من المعرفة فـهو مبنى على الحـواس ومنهاً تستنتج النتائـج العلمية وطريق الوصول إليها ينحصرفى البحث والأستدلال فقط (164) .

وابن طفيل يسلك فى قصته هاتين الطـريقتين فتارة يصـل حـي بن يقظان إلى معرفة الأشياء بحواسه ومركباتها ، وتارة يصل إليها بطريق الكشف والإشراق .

الأراء الأخلاقية لأبن طفيل :

سار ابن طفيل فى آراءه الأخلاقية على نهـج ابن باجه (165) ، وعلى منـواله أيضاً كان مفهـومه عن السعادة أيضاً ، الذى أودعه فى قصته الفلسفية المشهورة (حي بن يقظـان)– كما أسـلفنا – وسنـعرض للجـوانب المختـلفة لهذه الآراء بشـىء من التفصيل:

أولاً: اقسام الحكمة العملية :

ينحو ابن طفيل نحوا أرسطو فى أعتبارأن إحتياجات الإنـسان وتدبيـرأعماله ونشاطاته هى السبب فى نشأة الحكمة العملية (من أخـلاق وسياسة وتدبيـرلشئون المنزل)، ومن ثم فقد أنقسمت هذه الحكمة العملية إلى ثلاثة أقسام طبقاً لقـوى الإنسان الثلاث :

أ- القسم الأول : من تلك الأعمـال هى الخـاصة بالبـدن وفيها تنظيـم أعمـال الأغتذاء من مأكل ومشرب وحفظ البدن من الخارج بإتخاذ منزل وملبس للوقـاية من البرد والشمس وإعداد الأسلحة ، وغيرذلك مما يقى من الحيوانات المفـترسة وظواهر الطبيعة القاسية .

ب- القسم الثانى : من تلك الأعمال هى الخاصة بالروح الحيوانى المديرلقـوى البدن وهذه الأعمال يتشبه فيها "حي" بالأفلاك ، وتشتمل على أفـعال الأغـتسال والتطهروالنظافة ، ثم هناك أفعال الحركة ، أى حيث يقـوم "حي" بحركات : إما إستدارة على نفسه ، وإما أن

يمشى أو يدورفى أكناف الجزيرة أو فى بيته ، ثم هناك افعال يحاول بها تأمل الموجود الأول (الخالق) .

ج- القسم الثالث : من تلك الأفعال يحاول التشبه فيها بالصانع لأجل الأستغراق والمشاهدة ومن القمة التى تقود إليها الحكمة العملية وتنتهى إليها (166) .

وابن طفيل – فيما سبق – يبنى حكمته العملية على قاعدة هامه تعتبرالفضيلة هى القيام بتمام هذه الأفعال جميعاً وليحقق بها " حي" السبب الذى وجد من أجله ، وهنا يكمن جوهرالفضيلة الذى تترتب دونه فضائل الأفعال الأولى المختصة بالبدن والروح الحيوانى ، ولأن غاية "حي" هى المشاهدة والأستغراق ، ولأن البدن عائق بذاته عن ذلك – كما اشرنا آنفاً – ضرورى بالعرض ، فقد قرر" حي" الأكتفاء بالضرورى ، وهذا الألتزام عنده نوع من الفضيلة أيضاً .

بالنسبة للقسم الأول وهو خاص بأعمال البدن يقلد "حي" الحيوانات فى إتخاذ المأوى ، فالمنزل عنده حاجة ضرورية لحفظ الغذاء والوقاية من البرد والحرومن الحيوانات المفترسة ، و"حي" يقلد هنا الخطاطيف ، فيبنى بيتاً بابه من القصب لمنع وصول الأغراب إليه (167) ، وبذلك يكون المنزل سبب من اسباب حماية الجسم من الخارج وهذه خطوة أساسية فى الفلسفة العملية حيث يتأمن للفرد استقرار واطمئنان ووقاية .

اما فيما يختص بالغذاء (سياسة القوت) فقد نظر"حي" فى اصناف الأغذية التى يمكنه تناولها فرآها أنواعاً ثلاثة (168) : نبات لم ينضج ، وهى البقول الرطبة ، وثمرات نبات نضجت وطلع بذارها ، وحيوانات برية وبحرية ، وقد رأى "حي" أن من حقه تناول غذائه من هذا على التدرج الذى يضمن الإقلال من الضرر، وضمن شروط تتيح عدم انقراض اى من الأنواع المذكورة وعدم وقوع إعتراض على فعل الفاعل .

فالأعتدال فى الأغتذاء عند "حي" فضيلة الفعل الكبرى ، وهنا يتضح أن ابن طفيل يعمد إلى بسط المثل القويمة على سياسة البدن والغذاء فقد نظم عمليتا الأغتذاء بالقوت ، وضمان تجدده ودوام بنائه ، فى انسجام مع الطبيعة وحفاظ على الموارد ، والفعل البشرى من جهة اخرى بعقلانية وأعتدال .

اما فيما يخص الملبس فقد أهتدى إليه "حي" على الرغم من أن أحداً من مخلوقات الجزيرة لايرتدى ثوباً ولالباساً وذلك عندما لاحظ أن حيوانات الجزيرة مكتسية بالشعروالوبر والريش ، وكان ينظرإلى مخارجها فيراها مستورة بالأذناب أو الوبروالشعر، ثم ينظر إلى حالة فيرى عكس هذا ، ولما طال به الأمر فى التفكير والمقارنة ، دون أن يرى أحداً فى الجزيرة مثله ، ويئس من أن يكمل له ما ينقصه اتخذ من أوراق الشجرالعريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه ، وعمل من الخوص والحلفاء حزام على وسطه علق به تلك الأوراق...(169) وهكذا فقد أكتشف "حي" أن الملبس يكسب ستراً ودفئاً ومهابة فى

نفوس الوحوش وتلك فضيلة تقود السلوك وتخضع البدن لما هو مثالي وذلك فى حقيقة الأمر فعل أخلاقى وعقلانى أيضاً فى وقت واحد .

وبالنسبة للقسم الثانى وما يشتمل عليه من أعمال الطهارة والنظافة بالأغتسال والتطيب ، وعلى الرغم من أن هذه العملية تحمى الجسد من الأوساخ الخارجية إلا أن لها أيضاً مدى أبعد من ذلك فى محاولة تشبه "حي" بالأجرام السماوية التى تتصف بالطهروالصفاء والتنزه من الرجس والكذب ، لذلك أكرم "حي" نفسه بدوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه ، والأغتسال بالماء فى أكثرالأوقات وتنظيف ما كان من أظافره وأسنانه ومغابن بدنه وتطيبها بما أمكن من طيب النبات وصنوف الدواهن العطرة ، كما تعهد لباسة بالتنظيف والتطيب حتى إنه كان يتلألأ جمالاً ونظافة ... (170) .

أما فيما يختص بتأمل " الموجود الأول" أوالخالق فى هذا القسم من الأعمال فإن "حي" قد بلغه فى سن الخمسين به بعد أن انتهى من تأمل البدن وأحواله وتأمل المادة ولواحقها والموجودات ومراتبها ، فهوتأمل فى عالم ما بعد الطبيعة أو العالم الإلهى بتضمن مشاهدة الله والحضورمعه والتعرف على أسرارالحياة والموت فى

الجنة والنار والتعرف على العالم الإلهى وأرواحه .

غاية الحكمة العملية :

غاية الحكمة العملية عند "حي" هو الكشف والمشاهدة والإشراق فالعبادات مع ابن يقظان تنحومنحى صوفياً ، وهوتصوف ليس كالتصوف المعروف لدينا ، لأنه عقلى محض وماهية الكشف والمشاهدة — كما يرى حي- لايمكن الكلام عنها إلارمزاً ، لأن تلك الحال حال غريبة لايستطيع اللسان أن يصفها ولا الألفاظ أن تعبرعنها ، وما العبادات فى جملتها إلا طريق يرقى من البدن إلى الروح السماوى (171) وذلك من خلال تطهرالنفس وتنزيهها على أساس من الفعل العقلى والفهم الكامل للوجود .

فكبح الشهوات ومجاهدة النفس وضبط قواهاوالإعراض عن الملذات الجسدية والأكتفاء بالقليل فى الأغتذاء والمسكن والملبس لحاجة البدن الضرورية إنما هو سبيل "حي" فى تحقيق غايته فى الوصول إلى الحكمة النظرية التى غايتها الحق عن طريق المشاهدة والأستغراق . (172)

ويحاول ابن طفيل أن يعطينا صورة لما يحدث للإنسان إذا وصل إلى تلك الحالة فعندما فنى "حي" عن ذاته وعن جميع الذوات ولم يرفى الوجود إلاالواحد الحق الحى القيوم وشاهد ما شاهد ثم عاد إلى ملاحظة الأغيارعندما أفاق من حالة تلك التى هى شبيهه بالسكر، خطربباله إنه لاذات له يغايربها ذات الحق تعالى ، وقد استطاع بعد ذلك التفرقة بين حقيقة العالم المحسوس الذى نجد فيه الأنفصال والأتصال والمغايرة والأتفاق ، وبين

حقيقة العالم الإلهى الذى لايقال فيه كل ولا بعض وبحيث لا يعرفه إلامن شاهده ، ولاتثبت حقيقته إلاعند من حصل فيه (173) .

أما الإشراق فهو إدراك قوانين الوجود بالحدس من غيرتطلب لها عن طريق الحواس أو طريق البراهين العقلية .

وقد أطلق ابن طفيل على هذه الفلسفة " الحكمة المشرقية " فقد يشرق الله بنوره على قلوب الذين يختارهم من خلقه فيؤدى إليهم بهذا الإشراق علماً حقيقياً صحيحاً ومعرفة بالغيب أيضاً وتطلعهم على حقائق الأمور كلها (174) .

تحصيل السعادة :

أولاً: مراتب الناس فى تحصيل السعادة :

1- يقدم ابن طفيل لمفهوم السعادة من خلال حديثه عن حي بن يقظان (175) ، فيعرض لأصناف البشروحظهم من السعادة ، فتحدث عن : الجمهورمن الناس ، الذين لم يكتسبوا من الفطرة الفائقة إلاالقدراليسيرالذى ساعدهم فى تحصيل ما يشاركون به سائرالحيوان فكان جل همهم الأنقياد وراء الأهواء والشهوات والتهالك فى جمع حطام الدنيا ، ومن أجل ذلك لم تنجح فيهم الموعظة ولاتعمل فيهم الكلمة الحسنة ، ولايزدادون بالجدال إلا إصراراً وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم منها ، وقد غمرتهم الجهالة (176) .

2- ثم تحدث عن طائفة أو صنف آخرمن الناس تميل جانباً أقل من الطائفة الأولى ، ولهم من الفطرة السليمة نصيب أوفر، هؤلاء هم المتبعون لما جاء فى الشريعة الإلهية المؤثرون الحياة مع جمهورالناس فى المدينة ، وقد رفض رئيسهم "سلامان" الهجرة من مدينته مع " آسال" إلى جزيرة حي بن يقظان إيثاراً للعزلة ، والتفرغ للعبادة ، وقد أشارابن طفيل على لسان حي بن يقظان إلى أن قدرات هذه الطائفة محددة ، بحيث إنه لايمكنهم أن يستوعبوا ما يمكن أن يحصله غيرهم ذوى الفطرة الفائقة من الحقائق وأسرارالحكمة الإلهية ، وقد رأى ابن طفيل إنه من الخيرلهذه الطائفة أن يبقوا عند هذه الدرجة نظراً لقصورفطرتهم .

3- أصحاب الفطرة الفائقة ، أو أصحاب العقول المتميزة سواء كانوا ممن تظلهم عقيدة دينية معينة أو ممن لم تظلهم عقيدة ، وقد حددها ابن طفيل فيما يتحقق للإنسان من اتصال أو قرب من مصدرهذا الكون الذى سماه الفلاسفة بالعقل الفعال (177) .

السعادة القصوى :

على ذلك فقد حدد ابن طفيل مجال تحقق السعادة القصوى فى ملازمة التفكيرفى الموجود الواجب الوجود وقطع علائق المحسوسات ، وعدم تتبع الخيال ، والأنقطاع بالكلية عن التفكيرفى شيء سواه ، ويكون ذلك بممارسة ضروب من المجاهدة وقطع علائق الجسد وذلك هو طريق السعادة القصوى (178) ، وهو طريق " الأتصال" الحق وهو عنده طريق عقلانى – كما أشرنا .

الفضائــل الأخلاقــية :

1- فضيلة الأنسجام مع الطبيعة :

رأينا ان الأخلاق عند ابن طفيل تنبثـق من حيزالعقل والطبيعة لا من حـيز المجتمع والعلاقات الإنسانية .

فالأخلاق الحميدة عنده تكمن فى الايعترض الإنسان الطبيـعة فى سيرها فإن لكل موجود فى هذا العالم ، سواء أكان نباتاً أم حيواناً ، غاية خاصة به .

فمن طبيعة الفاكهة – مثلاً أن تخرج من زهرتها ثم تنمـو وتنضـج ثم يسـقط نواها على الأرض ليخرج من كل نواة شجرة جديدة ، فإذا قطف الإنسان هذه الثمـرة قبل ان يتم نضجها فإن عمله هذا يعد عملاً بعيداً عن الأخلاق لأن عملــه يمنـع هذا النبت لكى يحقق غايته فى هذا الوجود ، كذلك ما يختص بالحيوان فتكمن الأخلاق فى مساعدته إذا أحتاج إلى عون ، أو أرهقه سبع ، أو نشب به ناشب ، ويمكن أن نلحظها كذلك فى إزالة العوائق التى تعـترض جـريان الماء وإزالة النباتات المعيـقة لنباتات أخرى (179) وعمـوماً كل ما من شأنه تحقيـق الإنسجـام مع الطبيـعة ، والأفه بها وتبرزهذه الأخلاقية فى جملتها فى مواضع عديـدة من نشـاطات " حي" من خـلال تعامله مع الطبيعة والمخلوقات (180) .

وهكذا فهم ابن طفيل الأخلاق وهو أن تجرى الطبيعة فى كل شىء مجراها.

2- فضيلة الرافـة :

يعتبرابن طفيل الرافة هى المحركة لكل سلوك فهو يوحد بين الطبيعة والإنسان داخل شبكة من التعاون لا الصراع (181) .

والدليل على ذلك ما ظهرمن معاملة "حي" للظبيـة التى تعهدته بالرعاية حين هرمت فقد أتسمت علاقته بها بالوقاروالمحبة ، فالظبية رعته صغيراً ، وأرضـعته ، وأدفأته ورافقها وتعلم منها بتقليدها ، ولما أسـنت وهرمـت كان يرتاد بها المـراعى الخصبة ويجتنى لها الثمرات الحلوة ويطعمها ، ولما ماتت حزن عليها حزناً شديداً .

ويبدو فى تعامل "حي" هنا حرصه على الوفاء والمعاملة بالحسنى والأعتراف بالفضل والرافة بالأهل وابن طفيل لا يخرج هنا عما قال به الفقهاء والوعظ والفلاسفة فيما يتعلق بالحكمة العملية التى تنظـم العـلاقات الإجتماعية والعـائلية وفق مبادىء مثالية منها : أحترام الكبير، وتقديرالوالدين والرأفة بهم فى الكبر .

كذلك يتحكم فى "حي" نزعة الخيرفى تعامله مع " آبسال" الغريب القادم إلى الجزيرة نلمح مبدأ التعاون لا الصراع ، والتوحد لا التنافر ، فبين البشرهناك أحترام وتماسك ، وقد أستطاع "حي" أن يعرف الإنسان الآخرمباشرة ، ودون معرفة مسبـقة أو تجربة مكتسبة .

مكانة الأخلاق الوضعية عند "حي" :

لم يتعرض ابن طفيل للأخلاق الوضعية من دينية أو إجتماعية فقد أهتم بإنسان يعيش فى بيئة طبيعية لايعرف بيئة إجتماعية ثم أن الأخلاق الوضعية ليست غايات فى ذاتها ، بل هى واسطة إلى غايات أخرى ، من أجل ذلك أهمل ابن طفيل الواسطة وقصد بها الغاية .

وبيان ذلك أن تجارب "حي" أثبتت أن العقل البشرى قادرعلى الوصول إلى الحقيقة بمفردة ، وإنه قادرعلى تنظيم شئون الفرد وضبط أحوال المجتمع على أفضل وجه ، وفى ذلك كله لاحاجة إلى عون خارجي ينظم للإنسان أموره ، أو يساعده على تحسين شروطه وإقامتها على الوجه الأفضل .

والحقيقة الدينية عند "حي" المتمثلة فى سنن الأنبياء ، أو الحكمة العملية كما أتى بها الدين ، لايصرح بالحقيقة بل تومىء إليها أى تشبه وتشيرمما أوقع الكثيرين فى التجسيم واختلط عليهم الحق ، والدليل على ذلك نفورأهل المدينة المعمورة من محاولات "حي" تعليمهم تجربته العقلية وما تتضمنه من معارف وأفعال ، من نظر وسلوك فنفروا منه حين أخذ فى تعليمهم بدءاً من العلوم الدنيا وإنطلاقاً إلى أعلى فأعلى حتى ما بعد الطبيعة ، أى مكونات الحكمة النظرية ، وإزداد صدهم وإعراضهم رغم محاولاته العديدة معهم ، وعلل "حي" سبب هذا النفوروالإعراض بنقص فطرتهم وعدم قدرتهم على أستيعاب الحقائق المجردة فى الحكمة (182) .

أما طبقات الناس الأخرى فقد لاحظ "حي" فيهم تكالبهم على الدنيا وحطامها والأقتناء منها والأنغماس فى الملذات وإشباع الغرائز الحيوانية ، ولاتنفع فيهم الموعظة ، ولا يفيدهم الجدل إلا إصراراً على غيرهم ، فلقد غمرتهم الجهالة وغشت أعينهم عتمة المادة والكون والفساد ، فأصبحوا غيرقادرين على الترقى فى مدارج الروح ، ولذلك فحكمتهم العملية غيرعميقة ولاهى مخلصة ، أما معرفتهم بالحق مخففة ومسطحة (183) .

وينتهى ابن طفيل إلى التأكيد على أن الحكمة المستمدة من الشرع تلتقى فى النهاية مع كلمة العقل ، فالحكمتين العملية والنظرية تلتقيان معاً وإذا كان هناك فارق بين الأثنين فهو فى الطريقة وهو فارق يتمثل فى كون واحدة منزلة وهى للعامة من الناس ، وأخرى بشرية للخاصة من الناس ، ولن يمكن للعامة بلوغ مرتبة الخاصة .

تعقيب :

نخلص مما سبق إلى أن الإتجاه الفلسفى فى دراسة الأخلاق عند ابن طفيل تشكل نتيجة لكثيرمن التيارات الفلسفية اليونانية والعربية ، وقد أشار بنفسه إلى هذه التيارات فى رسالته "حي بن يقظان"- الأثرالوحيد الباقى من تواليفه- كما مر بنا .

وقد عرف الفكرالفلسفى اليونانى الخاص بأفلاطون وأرسطو من خلال الآراء المبثوثة فى مؤلفات الفارابى وابن سينا والغزالى وابن باجه ، ذلك إنه من المؤكد إنه قرأ مؤلفات

فلاسفة الإسلام سواء فى المشرق أو المغرب العربى ، إلا إنه كان بحكم عقليته الفلسفية يقرأ هذه المؤلفات قراءة نقدية وتحليلية .

ومهما يكن من أمر، فإن ابن طفيل أراد عرض فلسفة خاصة به – شأنه فى ذلك شأن كل فيلسوف – مستوحياً هذه الفلسفة من ابن سينا بصفة خاصة دون أن يقصد بكل ما قال به أو يقتصرعليه فقط ، يذكرابن طفيل مصدرين لما كتب : ماعرفه من فلاسفة المشرق والأندلس(184)، وما وصل إليه بنفسه من ذوق خاص بتمثيل فى حصيلة كبيرة من النظرالعقلى والتدبروالتفكير، وإقراربأن الفيلسوف قادرعلى بلوغ الحق والسعادة ، دون حاجة إلى نبوة ، بل أفضل مما يبلغها أى مؤمن بالنبوة ، وفى المقابل غيرالفلاسفة الذين هم فى حاجة إلى النبوة وتفاوتهم فى فهمها والإنتفاع بها وفى فهم الفلسفة والأقتداء بها .

وينبغى أن ننبه فى النهاية إلى أن ابن طفيل إذا كان فى دراسته لموضوع الأتصال وتحصيل السعادة قد تحدث عن ابعاد صوفية فإن رايه على أساس من التفكيرالنظرى المجرد (185) – كما راينا- وان الهدف الأول والأخيرمن فلسفته الأخلاقية هو التشبه بالله حسب الطاقة البشرية كما رأى معظم فلاسفة العرب .

(الفصــــل الرابــــع)

ابن رشـــد

أخـــلاق الخـــواص والعـــوام

توطئــه :

لم يفرد ابن رشد (186) مجالاً مستقلاً لدراسة الأخلاق على نحو تفصيلى لكننا سنحاول من خلال العرض التالى أن نتلمس آراء فيلسوف قرطبة الأخلاقية من خلال مؤلفاته الفلسفية المتعددة (187) .

مكانة علم الأخلاق فى مؤلفات ابن رشد الفلسفية :

علم الأخلاق عند ابن رشد مستقل عن سياسة النفس ، ومرتبط بعلم السياسة المدنى (188) ، وقد بسط ذلك فى كتبه " تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس(189) وجوامع سياسة افلاطون " (190) .

وكذلك فإن " تلخيص الخطابة "(191) يحتوى على آراء فى الفضائل كذلك "تلخيص النفس لأرسطو" (192) ضمن جوامع كتب أرسطوطاليس فى الطبيعيات والإلهيات ، هذا بالإضافة إلى إشارات مقتضبة إلى قضايا أخلاقية فى بعض مؤلفاته الأصلية مثل: "تهافت الفلاسفة" ، "فصل المقال" ، "الكشف عن مناهج الأدلة"(193)

والأخلاق والسياسة عند ابن رشد قسمان لعلم واحد هوعلم السياسة ، والقسمان مرتبطان ببعضهما ارتباط المبدأ أو النظرى بالممكن أو العملى ، على غرارارتباطه علم الصحة بقسمه الآخرالذى هو حفظ الصحة وشفاء الأمراض (194) .

ونظراً لأرتباط دراسة الأخلاق عند ابن رشد بالجوانب السياسية والمدنية ، فسوف نعرض بإيجاز لأهم ملامح السياسة المدنية وخاصة ما يرتبط منها بالجانب الأخلاقى فى اقوال فيلسوف قرطبة .

وعلى ذلك لابد أن يكون السعى لتعقب جوانب علم الأخلاق عند ابن رشد مبتدءاً من تلخيصه لكتاب " جمهورية أفلاطون" ، وسنقدم فلسفته السياسية إستناداً إلى هذا التلخيص ، ليس لأنه افضل ما نملك من مصادر، بل لأن ابن رشد يذكر فى " الجوامع " أن " كتاب أرسطو فى السياسة لم يصل إلى أيدينا بعد "(195) .

أو بعبارة أخرى فقد يبدو غريباً أن يختص ابن رشد جمهورية افلاطون بالشرح والتلخيص دون سياسة " أرسطو" ، وعلة ذلك أن سياسة أرسطو لم تكن قد ترجمت إلى العربية ، فأستعاض عنها بالجمهورية (وهو عين ما صنعه الفارابى قبله بنحو قرنين)، وإن كان قد عمل على تأويل بعض نواحى فلسفة افلاطون الأخلاقية والسياسية من خلال فلسفة أرسطو الأخلاقية ، كما نجدها خاصة فى الأخلاق إلى نيقوماخس ، الذى تكثرالإشارة إليه فى صلب جوامع سياسة افلاطون (196) .

أولاً: الآراء السياسية عند ابن رشد :

1- تعريف علم السياسة وبيان أغراضه واقسامه :

يبدأ ابن رشد كتابه " الجوامع" بتعريف " العلم السياسى " أو المدنى وبيان صلته بالعلوم النظرية – على طريقة أرسطو لاعلى طريقة افلاطون – فيقول " إن موضوع هذا العلم ومبادئه تختلف عن موضوع تلك العلوم ومبادئها ، وذلك إن موضوع هذا العلم هو الأفعال الإرادية ، ومبداه الإرادة أو الأختيار، خلافاً للعلم الطبيعى ، ومبداه الطبيعة من جهة ، أو العلم الإلهى ومبداه الأول أو الله ، من جهة ثانية " (197) .

اما من حيث غرض هذا العلم فإن ابن رشد يحدد له اغراضاً تختلف عن أغراض العلم النظرى ويحصرها فى مسألة العمل فيقول " كذلك يختلف هذا العلم عن سائرالعلوم النظرية من حيث الغرض ، فغرض تلك العلوم هو المعرفة وحسب ، فإذا اتفق لها إن كانت تمت إلى العمل بصلة فذلك من باب العرض ، أما غرض هذا العلم فهو العمل وحسب " (198) .

ويمكن تقسيم هذا العلم إلى قسمين : قسم يفحص عن الخصال المكتسبة والأفعال الإرادية والسلوك عامة وصلة كل منها بالآخر، وقسم يفحص عن الوجه الذى تغرس عليه هذه الخصال فى النفس وتتآلف ، بحيث يقرب العمل المنبثق عنها من مرتبة الكمال أى أن هذا القسم ينظرفى الأفعال الممكنة ، من حيث هى مستندة إلى مبادىء عامة (199) .

وهنا يشيرابن رشد إلى أن القسم الأول من هذا العلم ينطوى عليه كتاب الأخلاق إلى نيقوماخس ، بينما ينطوى على القسم الثانى كتاب السياسة لأرسطو وكتاب الجمهورية (بوليطيا) لأفلاطون ، الذى اختار ابن رشد شرحه بدلاً من سياسة ارسطو الذى لم يصله (200) كما اشرنا .

2- صلة الفضائل بالمجتمع الإنسانى :

يفصل ابن رشد الحديث بعد ذلك فى موضوعات هذه الأقسام فيذهب إلى أن القسم الأول والتى ينطوى عليها كتاب الأخلاق إلى نيقوماخس ينطوى على أربعة أصناف من الكمالات : الفضائل النظرية فالصناعات ، فالفضائل النظرية (201)

ولما كان الإنسان مدنى بطبعة فإن هذه الفضائل لايمكن للإنسان أن يكتسبها بنفسه دون معونة الأقران ، شأنها فى ذلك شأن ضروريات الحياة فهى أشياء يشترك فى طلبها الإنسان والحيوان إلى حد ما – كالغذاء والمأوى والملبس ، وبالجملة كل ما يحتاجه الإنسان من جراء القوة الشهوانية فيه .

فبناء على ذلك ، ينبغى عند ابن رشد أن توجد أولاً جماعة من البشرتتحلى بسائرأصناف الكمال الإنسانى ، يؤازرالواحد منهم الآخرفى بلوغ هذا الكمال ، فيقتدى الأنقص فيها بالأكمل ويعين الأكمل الأنقص على بلوغ كماله الخاص به .

ويضرب ابن رشد مثالاًعلى ذلك بصناعة الفروسية وصناعة الألجمة التى يؤازربعضها بعضاً ، فصناعة الألجمة تمهد لصناعة الفروسية وهذه بدورها ، تبين كيف يمكن إصلاح

اللجام حتى يبيت أفضل فأفضل ، وكيف تعمل هاتان الصناعتان من أجل غرض واحد(202) .

3- صلة الفضائل بأجزاء الدولة :

أما عن صلة الفضائل بأجزاء الدولة فإن ابن رشد يرى فيها تماثلاً بصلة النفس بأجزائها فتكون الدولة حكيمة من جراء الجزء النظرى الذى تحكم به سائرالأجزاء ، كما يكون الرجل حكيماً من جانب الجزء العقلى الذى يحكم سائرقوى النفس فيه : أعنى القوة الغضبية والقوة الشهوانية (203)، ويكون المرء شجاعاً فى الجزء الغضبى من النفس ، بمقدار ما يتكلف الشجاعة فى المكان والزمان وإلى الحد الذى يقضى به العقل ، وكذلك قل فى سائرالفضائل ، فإن المرء يتصف بالنظرى أو العملى منها ، بمقدارما تحكم فضيلة منها الأخرى (204) ، وتلك هى العدالة التى

بحث عنها أفلاطون فى الكتاب الأول من الجمهورية ، وبسط ماهيتها فى الكتاب الرابع .

وهذه العدالة- كما يقول عنها ابن رشد – ماهى : إلا اقتصاركل فرد على تكلف الأفعال التى يحسن لها بالطبع (205) ، ولايتسنى تحقيق ذلك كله إلا فى ظل دولة خاضعة لما يرسمه العلم النظرى (الفلسفة) والفلاسفة (206) .

ويميزابن رشد بعد ذلك بين الفضائل التى تستند إلى جزء واحد من أجزاء الدولة ، كالحكمة والشجاعة ، والفضائل التى تسند إلى سائراجزائها ، كالعفة والعدالة (207)

ثانياً : آراء ابن رشد فى الأخلاق :

يعتمد ابن رشد مذهب أرسطوفى الأخلاق ، فالأخلاقيات فى الصياغة الأرسطية فى النيقوماخيا هى أقرب إلى الواقعية العقلانية من الصياغة الإفلاطونية ، ويذهب البعض (208) إلى أعتبارأن الفلسفة العربية رأت نفسها ممثلة ، أو معبراً عنها ، فى التقسيم الأرسطى للفضائل ، ونحن نوافقه على هذا الرأى فقد كان أرسطو بالعقل سباقاً فى صياغة قواعد علم الأخلاق التى أثرت تأثيراً كبيراً فى الفلاسفة الإسلامية ومنهم ابن رشد الذى أكثر- كما رأينا – من الألتجاء إلى النيقوماخيا فى عرضه داخل جوامع سياسة أفلاطون ، للمذهب الرشدى فى الأخلاق .

1- طرق غرس الفضائل فى النفوس :

يرى ابن رشد أن لغرس الفضائل فى نفوس سكان الدولة سبيلان رئيسيان : الأقناع والإكراه ، والإقناع عنده وعند أرسطو أصناف ، فثمت الأقاويل الخطابية والشعرية التى يخاطب بها الجمهور، والتى يعتمدها أفلاطون فى الجمهورية ، وثمت الأقاويل البرهانية التى يقصرعن بلوغها الجمهور، وإن كان ينبغى لهم تمثلها ، وهذه الأقاويل وقف على الخاصة أو الحكماء ، ولا يورد هنا ابن رشد الإقناع الجدلى (أهل الكلام) الذى يختص به السفسطائيون عند أفلاطون ، والمتكلمين عند ابن رشد .

اما الإكراه ويلتجأ إليه فى حال تعذر الإقناع فلا يكون إلا للأعداء وغير المستجيبين لنداء الفضيلة وهم عادة ليسوا من أهل المدن الفاضلة ، ويكون ذلك الإكراه بالحرب التى لابد لها من الشجاعة (209) التى ينبغى ان يدرب عليها أهل المدينة الفاضلة .

أ- ممارسة الرياضة والموسيقى :

ولكى يتم غرس خصال الشجاعة من (قوة جديه وسرعة وحركة وحدة إدراك) لابد من إتخاذ سبيلين : (الرياضة والموسيقى) اما الرياضة فتعنى بغرس الفضائل الجسدية ، والموسيقى بتثقيف النفس وتمريسها على الفضائل الخلقية (210) .

والرياضة والموسيقى عند ابن رشد وسيلتان وليستا غاية وينبغى على رئاسة المدينة الفاضلة ان تعطى الأهمية للموسيقى التى تهدف إلى أن تحبب الجميل والحقيقى قبل معرفتهما ، فتكون النفس اولى بالتهذيب من الجسد ، والهدف هنا هو إنماء القوة الروحانية فى التمرينات الجسدية ، إلا أن التربية الجسدية ليست مهملة ، فالمواطن يجب أن يكون صحيح البنية ، والمدينة بحاجة للأصحاء الأقوياء ، والرياضة تعد المحاربين الأشداء ، وتعود الجسد على طاعة الروح وعلى ذلك

الفضيلة تقوم هنا على التوسط ، أو على الأعتدال والتوفيق بين الموسيقى والرياضة ، فهما وسيلة إلى الفضيلة الخلقية نكتسبها بالتأديب ، والفضائل النظرية بالتعميم (211)

ب- التدرج فى طلب العلم والحكمة :

وينبغى على المتربون فى المدينة الفاضلة أن ينصرفوا عن طلب الثروة بالذهب والفضة لأنهم لابد أن يوجهوا إلى الضرورى فقط (212) : فيشرعون بدراسة علم الأعداد والحساب ، فهذا علم لا يستغنى عنه اى علم آخرويمتزج بكل علم(213) .

وبعد هذه يتعلمون الهندسة ، فعلم الموسيقى والفلك ، ثم يقبلون عند بلوغ السادسة عشرأو السابعة عشر، على تعلم الفروسية حتى سن العشرين ، بعدئذ ينبغى الشروع بتعلم الفلسفة التى يمانع افلاطون وابن رشد ، فى تعلمها عند الخطوة الأولى وتشرح لهم هنا أيضاً الصفة التمثيلية للحكايا والأقاويل التى تقدم فيها الحقيقة للجمهور .... ويستمرتعليم الفلسفة حتى بلوغ سن الثلاثين ، وفى الخامسة والثلاثين تسلم إليهم رئاسة الجيش حتى سن الخمسين ، وفى هذا العمريكونون قد أصبحوا قادرين على قيادة المدينة ، وإدارة الأمورالعامة (214) .

وعندما يضعفون ، بسبب الطعن فى العمرينبغى عليهم الإنسحاب إلى جزر السعادة .

1- الفضائل أو الخصال التى ينبغى أن يتحلى بها الحاكم :

بعد هذه المقدمات الأخلاقية يعود ابن رشد مرة أخرى إلى مشكلة أختيار الرئيس أو الحاكم ، فيذهب على غرارأفلاطون إلى أن الرئيس ينبغى أن يختارمن بين الحراس ، وينبغى أن تتوفرفيه الخصال التالية :

1- أن يكون بالطبع معداً لدراسة العلوم النظرية ، ملماً بماهية الأشياء (215).

2- أن يكون جيد الحفظ لما يفهمهولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ، وفى الجملة لا يكاد ينساه (216) .

3- أن يكون محباً للعلم ، وبتحصيل العلوم بشتى فروعها ، ويكون راغباً بمعرفة كل أنواع المعارف .

4- أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله .

5- أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ... مبغضاً للذات الكائنة فيها (217) أن يكون غير محب للمال .

6- أن يكون جيد الفطنة ، جيد الأستنباط ، وبلغة الفارابى : " جودة رويه وقوة إستنباط قادر على اقتناص الحد الأوسط بأيسر وجه " (218) .

7- أن يكون شجاعاً ، قوى العزيمة ، جسوراً مقداماً غيرخائف ولا ضعيف النفس .

8- أن يكون قوى العزيمة على الشىء الذى يرى إنه ينبغى أم يفعل .

9- أن يكون بليغاً حسن العبارة .

1- الشريعة قوام الحكمة للجمهور :

يخصص ابن رشد للجمهورحكمة قوامها الشريعة ، والمعروف أن لتلك الحكمة (أو الشرع)ظاهراً وباطناً ومن هنا يجب التأويل والأقتصارعلى تعليم الظاهرللناس .. والشرع يعلم الفضيلة ويجنب الرذيلة (لذلك) فهو أكمل الشرائع(219)

وفى المقابل يضع ابن رشد لأهل البرهان منهجاً آخريعلمهم فيه عدم جواز الخوض والجدال فى مبادىء الشرائع ، لأن " الصناعة العملية الشرعية أحرى ولأن المشى على الفضائل الشرعية هو ضرورى عندهم ليس فى وجود الإنسان بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم ، ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم بمبادىء الشريعة ، وأن يقلد فيها " (220) .

والشرائع تقصد إلى تعليم الجمهورعامة ، والوحى رحمة للجمهور، الأمرالذى يوجب عليهم التقليد ، وكل ما ينبغى على أهل البرهان عدم كشف تأويل ذلك للجمهور(221) .

والأمرالواضح هنا أن ابن رشد وضع الجمهوروأهل الجدل والكلام فى منزلة واحدة على الرغم من تخصيصه منهجاً مستقلاً لكل منهما ، وكذلك تخصيصه موقعاً إجتماعياً ومرتبة للتصديق لكل منهما (222) ، ولعل السبب فى ذلك – من وجهة نظرنا – هو موقفه من المتكلمين عموماً سواء الأشاعرة منهم أو المعتزلة فهم عنده "أوقعوا الناس ... فى شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس كل التفريق "(223) ، بالإضافة إلى ذلك فإن طرق ذلك الصنف " ناقصه عن شرائط البرهان ... ، بل كثير من الأصول التى بنت عليها الأشعرية معارفها هى سفسطائية"(224) .

أما عن المعتزلة فيزعم ابن رشد إنه " لم يصل إلينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شىء نقف منه على طرقهم. ويشبه ان تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية "(225)

2- تحصيل السعادة :

ينهج ابن رشد منهج أرسطو فى تحديد وسائل تحقيق السعادة ويحضها فى الأعتماد على العقل والدرس وتنمية القوى الإنسانية .

ويفسرابن رشد ذلك بما يراه فى الطفل يولد وفيه إستعداد لتقبل المعلومات العامة ، فإذا ما أخذ فى الدراسة والتعلم تحول هذا الإستعداد إلى عقل بالفعل ، ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة ويستمد منها الفيض والإلهام ، وهذا هو الكمال الأسمى الذى نطمح إليه جميعاً ، والطريق الموصلة إليه هى تنمية المعلومات ، وترقية المدارك الإنسانية فالعلم وحدة هو سبيل السعادة والأتصال بعالم العقول والأرواح (226) .

وبعبارة أخرى يدلل ابن رشد على قدرة العقل الإنسانى على الأتصال بالعقول المفارقة أو بالعقل الفعال الذى به تتحقق للإنسان السعادة القصوى ، وذلك إنطلاقاً من طبيعة العقل نفسه ، تلك الطبيعة التى تعينه على إنتزاع الصورالمعقولة من الموضوعات المحدثة التى هى ليست فى طبيعتها معقولة ، إذن فمن باب أولى ان ذلك العقل قادرعلى أن يدرك تلك العقول المفارقة التى هى بطبيعتها معقولة ، وبذلك يمكنه إدراك سعادته (227) ، يقول ابن رشد " إن العقل النظرى لما كان من طبيعته إنتزاع الصورمن الموضوعات ، وكان ينتزع الصورة غير المفارقة التى ليست فى نفسها عقلاً ، فهو احرى أن ينتزع هذه الصورة المفارقة التى هى فى نفسها عقلاً"(228) كما يدعم رايه هذا بأمرآخر، هو أن العقول والأجرام البعيدة لم يوجدها البارى الا وأوجد عقولاً تدركها وتعرفها ، إذ من المحال أن يخلق البارى معقولاً دون أن يوجد عقلاً يعقله (229) .

مراتب السعادة :

يقسم ابن رشد السعادة إلى درجات محددة تتعلق بمدى إنتشارها بين الناس والدرجة التى تكون عليها من حيث التأثيرفيحصرها فى نوعين :-

أ- السعادة المشتركة (السعادة العامة) :

وهى تلك الدرجة من السعادة الممكنة للناس جميعاً ، متى إنتهوا عن الرذائل وأكتسبوا الفضائل التى أتفقت عليها الحكمة والشريعة ، وهى كذلك بقدرإعانتها للإنسان على الفوز بالسعادة الحقيقية فى الأخرة ، فالغرض من الحياة الدنيا هو تغليب الفكروالعقل على الحواس والأهواء والشهوات للوصول إلى السعادة ، ويكون ذلك من وجهة نظرابن رشد – عن طريق فعل الخيرات والحسنات لأكتساب الفضائل العملية والفضائل النظرية وتوقى فعل الشرور والسيئات .

وبعبارة أخرى فإن ابن رشد يرى أن السعادة المشتركة بين الناس تحصيل بإتباع كل فضيلة يدعو إليها الشرع ، وترك الرذائل التى نهت عنها ، وبمقدارما يحصل للنفس من العلوم والمعارف بهذه الفضائل تكون السعادة (230) ، وهذا ما ورد فى كل الشرائع مما لا يجب ولا يمكن إنكاره ، يقول ابن رشد " وردت الشرائع بتقريرها – أى الفضائل – ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها ، فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل ، وعرفت بالمقدارالذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم والعمل أعنى السعادة المشتركة فعرفت من الأمور النظرية ما لابد لجميع الناس من معرفته وهى : معرفة الله تبارك وتعالى ، ومعرفة الموجودات الشريفة ، ومعرفة السعادة ، وكذلك عرفت من الأعمال الذى تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية"(231)، وقد أجمعت الشرائع كلها على أن النفس باقية ، كذلك قامت البراهين عند العلماء على ذلك (232) ، وثبت أن النفوس تتعرى عن الشهوات الجسمانية بعد الموت فإن كانت خبيثة زادها المفارقة خبثاً ، لأنها تتأذى بالرذائل التى اكتسبت ، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها للبدن لأنها ليست يمكنها الأكتساب إلا مع البدن ، وإلى هذا المقام الإشارة بقوله تعالى : " أن تقول نفس ياحسرتى على ما فرطت فى جنب الله وإن كنت لمن الخاسرين "(الزمر/56) أتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير، ويقررابن رشد أن هذه الحال مما لا يمكن إدراكه فى الشاهد بل يكون مدركاً بالوحى ، وهناك من الشرائع من قدم تصوراً لحالتى السعادة والشقاوة التى تكون عليها النفس بعد الموت ومن الشرائع من توقف عن تقديم هذا التصورعلى أساس أن ذلك أحوال روحانية ولذات ملكية .

ب- السعادة الحقيقية (السعادة الخاصة) :

وهى السعادة التى تعرف عند جمهور الفلاسفة المسلمين بالأتصال أو السعادة القصوى ، وهى التى تحدث بعد تجاوز ما يسمى بالسعادة المشتركة ، وينبه ابن رشد على أن هذه السعادة لا تحدث إلا لأعاظم الرجال ، وهم يدركونها فى الشيخوخة أو على فراش الموت (233) .

وقول ابن رشد بضرورة تحصيل السعادة الحقيقية فى الحياة الدنيا يجىء فيه متأثراً بأرسطو الذى يحصرالسعادة فى الحياة الدنيا ، لأنه لا يؤمن بسعادة أخروية كما هو شأن العقيدة الإسلامية ، ولكن على الرغم من وجود الأثر الأرسطى فى فلسفة

ابن رشد نجد الأثرالإسلامى فيها أوضح ما يكون منذ إقراره منذ البداية بسعادة دنيوية وأخروية .

وكان ابن رشد يرى أن السعادة تتحقق بالكمال ، والكمال يعنى الحصول على الفضائل وطريق ذلك كله التعلم المستمد من النظروالتأمل وهو طريق الخاصة الذى يغلب عليه النهج الفلسفى الخالص على الكشف الصوفى أو الوجدان ، وهذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يحقق الكمال أيضاً فى التمسك بالشرع وهو طريق العوام .

تعقــيب ... :

نخلص مما سبق إلى أن دراسة ابن رشد للأخلاق ارتبطت بالجوانب السياسية والمدنية ، ويدل هذا العرض لكتاب " جوامع سياسة افلاطون " على الملم فيلسـوف قرطبة بما انطوت عليه الجمهورية من اقوال أخلاقية وسياسية ، الأمرالذى يجعل من هذا الكتاب المصدر الوحيد الذى يحوى بسطاً وافياً ومحكماً لفلسفة افلاطون السياسيـة والأخلاقية مقرونة ببعض اقوال أرسطـو فى الأخـلاق خاصة (234) ، وهو جـماع مذهب ابن رشد الأخلاقى .

وقد أتضح من خلال العرض السابق أن ابن رشد يربـط بين امـورالسـياسة المدنية والأخلاق ، فيربط بين فكرة العدالة قـولاً وتعـريفاً عند افلاطـون وصـلتها بالفضائل الأخرى ، ونسبة الفضائل فى النفس إلى الفضائل فى المدينة .. الخ .

ويخلص ابن رشد من ذلك إلى الحديث عن تحصيل السعادة بأعتبارها الهـدف الرئيس فى علم الأخلاق ، ويميز بين نوعين من الأتصـال : الأول : يحصل بالعـلم والدراية والترقى بالنظر العقلى إلى ارقى الصور العقلية والأتحاد بالعقل الفـعال وهو سبيل " الخواص " ، والثانى : يكمن فى الألتزام بالطاعات والـعبادات التى حـددها الشرع ، والأكتفاء بحياة الفضيلة الخلقية دون سواها سبيل " العوام " .

(الخاتمـــة)

لعلى بهذه الدراسة اكـون قد ألقيت الضـوء على جانب هام من جوانب الفكر الفلسفى فى المغرب ، وخاصة ما يتعلق منه بالجـانب الأخلاقى عنـد أبرز ممثلى هذا الفكر .

حيث جاءت دراساتهم للقضايا الأخلاقية فى مجتمع المغـرب الإسلامى وثيقة الصلة بطبيعة الأوضاع السياسية والإجتماعية السائدة فى عصرهم .

فقد ركـز ابن حزم – كما راينا – على طب النفـوس ، حيث قام بتشـخيص امراض المجتمع الذى عاش فيه ، والتى ظهرت نتيجة للإنحلال الخلقى والإضطراب السياسى فى عصره .

فلابد إذن من " مداواة النفوس" ، فكانت رسـالته فى " الأخـلاق والسير" التى كتبها فى منفاه فى أواخر ايام حياته .

فكأن ابن حزم أراد أن يداوى النفـوس بإصـلاح السير والأخلاق فقام بحصر آفات النفوس ، وبيان أفضل السبل لعلاجها من خلال قوانين السلوك والفضائل القائمـة على العقل والمؤيـده بأحكام الشـرع ، لذلك تنـوعت مصادر ابن حـزم فى دراسة الأخلاق ما بين آراء فلسـفية يونانية ، وأخرى دينية مستمـدة من معطيات الشـرع (الكتاب والسنة) ليحقق هدف أسمى هو دفع الهم عن طريق طلب ما عند الله .

أما ابن باجه فقد أستخدم الطريقة الرمزية فى عرض القضـايا الأخـلاقية من خلال كتابه " تدبيـرالمتـوحد " الذى اكد فيه على أن الغاية من وجـود الإنسان هى القرب من الله تعالى عن طريق العلم وحب الحكمة والأتصال بالعقل الفعال ولاشك إنه تأثربالفارابى فى ذلك .

كما أن الإنسان الكامل عنده – كما رأينا – هو الذى ينمى عقله تنمية حره عـن إرادة وأختياروينمى فضيلته على أساس سيطرة النفس العاقلة على النفـس الحيـوانية ويسعى جاهداً للأتصال بالعالم العلوى لأنه يعرف أن الغاية التى يقصـدها هى خيره وخير الجميع .

وقد رأينا أن ابن باجه يؤكد على إنه بالعلم وحده يصل المرء إلى نفســه وفهـم العقل الفعال والأتصال به لكى يبلـغ السعادة .

فالنزعة الأخلاقية إذن عنده تعتمد على العـقل وعلى فكـرة الأتصال بالعـقل الفعال وأن هذا الأتصال لا يتم إلا بالمعرفة والبحث العقلى والنظرالفلسفى ، فالفـلسفة وحـدها هى التى توصـل الإنســان إلى السـعادة العظمى ، وهو هنا عكـس نزعة المتصوفة الذين يرون أن السعادة تتم لهم من خلال الكشف الصـوفى بأتباع طـريق الزهد والتقشف ، لذلك رأيناه يهاجم من سلكـوا هذا الطـريق ومنهم الإمـام أبوحامد الغزالى حيث أعتبردعوته إلى التصـوف والعزلة خـداعاً للناس وتضليلاً لأن العالم العلوى لا ينفتح للمتصوف المتنسك وإنما يطل عليه العقل الباحث عن كمال ذاته .

وإذا ما إنتقلنا إلى ابن طفيل وجدنا إنه أكد على العديد من المعانى الفلسفية التى يثبت من خلالها أن الإنسان قادر على الأتصال بالله دون الأتصال بأحد أى إنه بعقلـه قادر على الأرتفاع من المحسوسات وإدراك المعقولات .

والعرض السابق يدل على أطلاع ابن طفيل على آراء فلاسفة المشـرق وآراء الصوفيه و على آراء استاذه ابن باجه فى كتابه " تدبير المتوحد " وقد أحسن صياغته كل ذلك فى قصته الفلسفية الرمزية " حي بن يقظان " التى صاغها فى أسلـوب أدبى جزل بالإضافة إلى إنها عمل فلسـفى اشتمل على العديد من الأفكار الفلسفية التى أراد فيلسوفنا أن يصل عن طريقها إلى نور الحقيقة .

وقد رأينا كيف أستطاع ابن طفيل أن يوفـق بين آراء الفلاسـفة والصوفية فى أعتبارأن الحق يمكن الوصول إليه عن طريق العلم والنظرأولا ثم عن طريق الـذوق والتأمل ثانياً

وإذا كان فيلسوفنا قد تعرض فى خـلال دراسـته لموضـوع الأتصـال بهذه المحاولة التوفيقية إلا إننا ينبغى أن ننبه على أن الأتصال الذى يقصـده ابن طفيـل هو أتصال عقلى يقوم على أساس التفـكيرالنظـرى المجرد ، وهو أتصـال لا يرتضيـه الصوفية لأنفسهم لأنهم يقولون بأتصال لا يستند إلى جذور الأتصال الذى تحدث عـنه فيلسوفنا وقام بدراسته وتحليله على النحو الذى كشفنا أبعاده فى الصفحات السابقة .

وإذا كان ابن باجه وابن طفيل – كما رأينا -- قد أستخدما الأسلـوب الرمزى والخيالى فى معالجتهما للقضايا الفلسفية ، ومن بينها مفهومهما عن المعانى الأخـلاقية وكيفية تحصيل السعادة ، فإن ابن رشد وأن تابعـهما ، وتـأثربهما عالجـه من امـور مشابهة ، إلا إنه لم ينح ذلك النحو الرمزى الخيالى ، ومن هنا كان مفهـومه للقضـايا الأخلاقية ولمسألة السعادة قائماً على الدراسة العلمية المنظمة .

ولم يكن ذلك فقط هو موضوع التميزأو الأختـلاف بين ابن رشـد وبين فلاسفة الأندلس السابقين عليه ، بل ونجده كذلك يوسع من دائرة العـلم والنظـرسبيـلاً إلى السعادة ، بل وعود إلى الأخذ بما سبقه إليه الفارابى وابن سينا من قبل تأثراً بالفلسـفة اليونانية ، فنراه يقرر مع ارسطو أن الخير الأسمى لا يتم إلا بالعلم والتأمل .

مما سبق يمكننا أن نقرر بأن الإطارالذى تحرك فيه مفكرى المغرب فى تناول القضايا الأخلاقية هو إطارعقلى وصل فيه العقل إلى القصـد الأسنى الذى ترسـمه الحكمة العملية أى إلى الخيروالفعل المثالى فالقيمة التى تحددها تلك الحكمة عندهم هى أن تكون الأفعال محكومة بالعقلانية ، وأن الخيرهو غاية كل فعل ، أما الخيرالاسـمى فهو الله أو الحق ...

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية :

القرآن الكريم

1- إبراهيم بيومى مدكور(الدكتور): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، طبع دار المعارف (د.ت) .

2- ابن ابى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء (ثلاثة مجلدات) دارالفكر، بيروت 1957م .

3- ابن الأبار: التكملة والصلة ، طبعة القاهرة 1956م .

4- ابن الفرضى : تاريخ علماء الأندلس ، الدارالمصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة 1966م .

5- ابن باجه : رسائل ابن باجه الالهية ، تحقيق د. ماجد فخرى ، دارالنهارللنشر، بيروت 1968م .

6- ابن بسام : الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق عبد الوهاب عزام ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1939م .

7- ابن بشكوال : كتاب الصلة فى آئمة الأندلس ، طبعة مصر 1955م .

8- ابن حزم : الأخلاق والسيرا ومداواة النفوس ، طبعة دارالأفاق الجديدة ، بيروت 1980م

9- ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت 1959م .

10- ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلسى ، تحقيق د. إحسان عباس ، طبعة بيروت 1980م

11- ابن حزم : طوق الحمامة ، تحقيق د. الطاهراحمد مكى ، دار المعارف 1977م .

12- ابن خلدون : العبروديوان المبتدأ والخبر، طبعة دارالكتاب اللبنانى 1959م .

13- ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة ، طبعة المطبعة المحمودية التجارية 1935م .

14- ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، تحقيق وتقديم د. أحمد فؤاد الأهوانى ، مكتبة النهضة .

15- ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دارالمعارف 1965م .

16- ابن رشد : رسائل ابن رشد ، طبعة حيدرأباد ، دائرة المعارف العثمانية 1946م.

17- ابن رشد : فصل المقال ، طبعة ثانية ، مطبعة المحمودية التجارية ، مصر 1935م .

18- ابن طفيل : حي بن يقظان ، ضمن مجموع بتحقيق أحمد أمين ، دارالمعارف ، مصر 1959م .

19- ابن طفيل : حي بن يقظان ، ضمن مجموع حي بن يقظان لأبن سـينا وابن طفيل والسهروردى ، تحقيق أحمد أمين ، طبـع دارالمعارف ، القاهـرة 1959م .
20- ابن عربى : فصوص الحكم ، تحقيق د. أبو العلا عفيفى ، بيروت (د.ت) .
21- ابو زهرة (الشيخ محمد) : ابن حزم ، حياتـه وعصـره وأخبـاره الفقهـية ، دارالفكر العربى 1954م .
22- ابو عبد الرحمن بن عقيل : ابن حزم خلال الف عام ، بيروت 1982م .
23- احمد امين : ظهرالإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1953م .
24- اسعد السحمرانى (الدكتور) : الأخـلاق فى الإسـلام والفلسـفة القـديمة ، دار النفائس ، بيروت (د.ت) .
25- افلاطون : الجمهورية ، ترجمة حنا خباز ، الطبعة الثالثة ، المطبعة العصـرية (د.ت) .
26- افلاطون : المادبة ، ترجمة وليم الميرى ، مطبعة الأعتماد ، مصر 1954م .
27- بالنثيا : تاريخ الفكرالأندلسى ، ترجمة د. حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1955م .
28- بروفنسال : الإسلام فى المغرب والأندلس ، ترجمة محمود عبد العـزيز سالـم ومحمد صلاح الدين حلمى ، طبعة مطبعة نهضة مصر (د.ت) .
29- توفيق الطويل (الدكتور) : الفلسفة الخلقية ، دارالنهضة العربية 1967م .
30- تيسيرشيخ الأرض : ابن باجه ، دارالأنوار، بيروت (د.ت) .
31- حسن عبد الرحمن علقم : الجوانب الفلسفية فى كتابات ابن السِّيد البطليـوسى ، دارالبشير عمان 1988م .
32- سد جويك : المجمل فى تاريخ علم الأخلاق ، طبـع دارنشرالثقـافة ، الإسكندرية 1949م .
33- سعيد مراد (الدكتور) : نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام ، مكـتبة الأنجـلو 1992م .
34- صاعد الأندلس : طبقات الأمم ، طبع مطبعة التقدم ، مصر (د.ت) .
35- صلاح الدين بسيونى (الدكتور) : الأخلاق والسيـاسة عند ابن حـزم ، مكتبة نهضة الشرق ، القاهرة (د.ت) .
36- الضبى : بغية الملتمس ، دارالكاتب العربى ، القاهرة 1967م .
37- الطاهر مكى : دراسات عن ابن حزم وكتابه طـوق الحمـامة ، طبعة القاهـرة 1976م
38- عبد الحليم محمود (الدكتور) : ابن طفيل (رسالة حي بن يقظان) ، دارالكتاب المصرى (د.ت) .

39- عبد الحى قابيل (الدكتور) : المذاهب الأخلاقية فى الإسلام ، طبعة القاهرة 1984م .
40- عبد المجيد النجار(الدكتور) : المهدى بن تومرت ، دارالغرب الإسلامى ، بيروت 1983م .
41- على زيعور(الدكتور) : الحكمة العملية والأخلاق والسياسة والتعاملية ، طبع دارالطليعة ، بيروت 1988م .
42- عمرفروخ (الدكتور) : ابن رشد وفلسفته ، طبع بيروت (د.ت) .
43- عمرفروخ : تاريخ الفكر العربى ، دارالعلم للملايين ، بيروت 1981م .
44- الفارابى (ابونصر) : كتاب السياسة المدنية ، بيروت 1964م .
45- ماجد فخرى (الدكتور) : ابن رشد ، فيلسوف قرطبة ، منشورات دارالمشرق ، بيروت (د.ت) .
46- ماجد فخرى : رسائل ابن باجه الإلهيه ، دارالنهار، بيروت 1968م .
47- مجلة المورد ، المجلد الرابع ، العدد الثالث 1975م .
48- مجلة كلية الأداب جامعة القاهرة ، مايو 1953م .
49- محمد الجبر : الرؤية المنهجية لدراسة الأخلاق ، طبعة دمشق 1988م .
50- محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الإجتماع ، دارالمعارف ، القاهرة 1980م .
51- محمد عابد الجابرى (الدكتور) : نحن والتراث ، نشر المركز الثقافى العربى ، بيروت 1993م .
52- محمد عاطف العراقى (الدكتور) : الميتافزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف ط/ 4، 1985م .
53- محمد على الجندى (الدكتور) : ابن تومرت نزعته العقلية ، وأثرها فى الفلسفة المغربية مكتبة الزهراء ، القاهرة 1993م .
54- محمد لطفى جمعه : تاريخ فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب ، طبعة القاهرة 1927م .
55- محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، مكتبة الأنجلو ، القاهرة 1949م .
56- المراكش : المعجب فى تلخيص أخبارالمغرب ، دمشق 1978م .
57- مسكوية : تهذيب الأخلاق ، دارالمعارف ، القاهرة 1329هـ .المصرية1951م .
58- المقدسى : أحسن التقاسيم ، مكتبة خياط ، بيروت (د. ت).
59- المقرى : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، طبع القاهرة 1902هـ .

60- موسى الموسوى (الدكتور) : من الكندى إلى ابن رشد ، منشورات عويدات ، بيروت (د ت) .

61- ناجى التكريتى (الدكتور) : الفلسفة الإفلاطونية الأخلاقية عند مفكرى الإسلام ، دارالأندلس ، بيروت 1982م .

62- ياقوت الحموى : معجم الأدباء .

63- يوحنا قمير : ابن طفيل ، دار المشرق ، بيروت 1986م .

ثانياً : المصادر الأجنبية :

(1) Aristotle : Ethic | Nicomachea, English translation by Ross, Oxford, 1925.
(2) Corbin (H) : Histore de la philosophie Islamique, Gallimard, 1964.
(3) Donaldson (D . N): Studies in Muslim Ethics, London, 1963.
(4) Gilson (E) : History of Christian philosophy in the middle ages, London, 1955.
(5) Munk (S.) : Melanges de philosophie Juive et Arabe, Paris, 1955.
(6) Plato: Republic, English translation by Jewett, Oxford, 1969.
(7) Renan (E.): Averroes et I'Averroisme Paris, 1949 .
(8) Rosenthal (E.I.J) : Averros Commentary on Plato's Republic, Cambridge, 1966 .

هوامش البحث

(1) صاعد الأندلسى ، طبقات الأمم ، طبع مطبعة التقدم ، مصر(د.ت) ص 68 .
وانظرأيضاً: ابن ابى اصبعة ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، بيروت1957م 62/2- 63 .

(2) انظرطبقات الأمم ص 83 ، عيون الأنباء – 38/2 .

(3) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ضمن مجموع حي بن يقظان لأبن سينا وابن طفيل والسهروردى تحقيق أحمد امين ، طبع دارالمعارف ، القاهرة 1959م ، ص61

(4) السابق : ص 62 .

(5) صاعد الأندلس : طبقات الأمم ، ص 86 .

(6) بالنثيا : تاريخ الفكرالأندلسى ، ترجمة د. حسين مؤنس ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1955 ، ص 10- 11 .

(7) انظر: حسن عبد الرحمن علقم ، الجوانب الفلسفية فى كتابات ابن السيّد البطليوسى ، دارالبشير ، عمان 1988، ص 27 وما بعدها .

(8) صاعد الأندلس : طبقات الأمم ، ص 89 وما بعدها ، يذكر(صاعد) مجموعة كبيرة من فلاسفة الأندلس الذين رحلوا إلى المشرق ورجع بعضهم إلى الأندلس بعد ان فرغ من الدرس والتحصيل مثل : عبد الرحمن بن إسماعيل الأقليدى ، عمرو بن عبد الرحمن الكرمانى ، محمد بن عبدون الجبلى ، أبوسليمان السجستانى البغدادى ، ابن السمينة الخ .

(9) طبقات الأمم ، ص 65ما بعدها .

(10) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص 17 حيث يذكرانه قد استعارها من ابن سينا

(11) انظربحث الدكتورمحسن جمال الدين حول الفارابى فى مجلة المورد ، طبعة بغداد 1975 المجلد الرابع ، العدد الثالث ص66 – 67 .

(12) أحمد أمين : ظهرالإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1953- 232/3

(13) ابن باجه : رسائل ابن باجه الإلهيه ، تحقيق د. ماجد فخرى ، دارالنهارللنشر، بيروت – 1968 ، ص 114 .

(14) السابق : ص 23 .

(15) د. محسن جمال الدين : الفارابى مجلة المورد العدد الثالث ص69 .

(16) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص18 .

(17) السابق : ص 26 .

(18) سنرجيء الحديث عن الأوضاع الإجتماعية للفصل التالى لأرتباطه بعوامل ظهورونمو الدراسات الأخلاقية فى الفلسفة المغربية .

(19) المقدسى : أحسن التقاسم ، مكتبة خياط ، بيروت (د.ت) ص 237 .

(20) ياقوت الحموى : معجم الأدباء 12/ 248 ، وقد قال ابن حزم قصيدة مؤثرة حين حرقت كتبه ومنها قوله : فإن يحرقوا القرطاس
لايحرقوا الذى تضمنه القرطاس بل هو فى صدرى يسير معى حيث استقلت ركائبى
وينزل أن أنزل ويدفن فى قبرى

(21) المراكشى : المعجب فى تلخيص اخبارالمغرب ، دمشق 1978، ص 209- وايضاً:
Renan (E) : A verroes et L'A verroisme, Paris, 1949. P.82 .

(22) طبقات الأمم : ص87 .

(23) السابق : نفس الموضع .

(24) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص 64 .

(25) عبد الواحد المراكشى : المعجب ، ص46، وانظر ايضاً كتابنا : ابن تومرت ، نزعته العقلية ، وأثرها فى الفلسفة المغربية ، مكتبة الزهراء ، القاهرة 1993

(26) المعجب : ص 46 .

(27) ابن السيد البطليوسى ، ص55 .

(28) انظر : د. أحمد فؤاد الأهوانى : الفلسفة فى الأندلس " دورالنشأة " بحث بمجلة كلية الأداب جامعة القاهرة ، مايو 1953 ، ص 101 – 102 .

(29) صاعد : طبقات الأمم ، ص 66 .

(30) د. عبد المجيد النجار: المهدى بن تومرت ، دارالغرب الإسلامى ، بيروت 1983، ص 540.

(31) المقرى : نفح الطيب ، 102/1 .

(32) صاعد الأندلس : طبقات الأمم ، ص 28 .

(33) انظرتفصيل ذلك عند ابن الفرضى : تاريخ علماء الأندلس ، الدارالمصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة 1966م ، 39/2، وايضاً : الضبى : بغية الملتمس ، دارالكاتب العربى ، القاهرة 1967 ، ص 88 .

(34) ابن الأبار: التكملة والصلة ، القاهرة 1956، ص 113 .

(35) صاعد الأندلس : طبقات الأمم ، ص 88 ، وايضاً : أخبارالحكماء ، ص 13،12 .

(36) منهم على سبيل المثال لا الحصر: أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن الكرمانى (ت 458) الذى كان أول من أدخل إلى الأندلس رسائل إخوان الصفا ، ومنهم ثابت ابن محمد الجرجانى (ت: 431هـ) الذى قدم إلى الأندلس وكان مذكوراً بالتقدم فى علم المنطق (انظر: ابن بشكوال ، كتاب الصلة فى أئمة الأندلس ، طبعة مصر1955 ، 1/ 125 .

(37) ابن عربى : فصوص الحكم ، تحقيق د. أبو العلا عفيفى ، بيروت (د.ت) ، ص68 .

(38) ابن بسام : الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق عبد الوهـاب عـزام ، لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة 1939م ، 1/ 140 .

(39) سياتى الحديث تفصيلاً عن أراء ابن حـزم الظاهـرى ومـوقفه من القضـايا الأخلاقية فى عصره فى فصل لاحق .

(40) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ص 14 .

(41) المراكشى : المعجب – ص241 .

(42) المصدر السابق : نفس الموضع .

(43) انظر: ابن خلدون : كتاب العبروديوان المبتدأ والخـبرفى أيام العرب والعجـم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، ط : دار الكتاب اللبنـانى = 1959، 6/ 376-377 .

(44) بروفنسال : الإسلام فى المغرب والأندلس ، ترجمة محمـود عبد العزيـز سـالم ومحمد صلاح الدين حلمى ، طبع مطبعة مرتضى مصر (د ت)، ص 251 .

(45) هو ابو محمد على بن احمد بن سعيد بن حزم ، ولـد فى قرطبة عام 384هـ فى بيت علم ، واشتغل بالسياسة عندما بلغ العشـرين ، وأصبح فى شبابه وزيـراً للأميرعبد الرحمن الملقب بالمستظهروبعد مقتله انصرف إلى العلم واقبل على قراءة العلوم حتى كان أجمع أهل الأندلس لعلوم الإسلام وأوسعهم معـرفة بها ، مع توسعه فى علم اللسان والبلاغة ، وكان حافظاً عالماً بعلوم الحديث والفقه ، مشاركاً فى كثيرمن أنواع العلوم القديمة والفلسفة وعنى بعلم المنطق . صنف فى هذه العلوم العديد من المؤلفات منها فى الفـقه : كتاب " الأبـطال " وكتاب " المحـلى " وفيها دفـاع عن مـذهبه الظاهـرى ، أما فى الفلسـفة والأخلاقيات فقد وضع كتاب " طـوق الحمامة " ، وكتاب " السيروالأخلاق " أو " مداواة النفوس " ومن كتبه أيضاً : الأصـول والفـروع فى العقيـدة ، ثم كتاب " الفصل فى الملل والأهواء والنحل " وهو فى الأديان المقارنة . توفى رحمه الله فى عام 456هـ (انظر: صاعد بن احمد : طبقات الأمم ط . السعادة ، 117 وما بعدها ، وايضاً : ابو عبد الرحمـن بن عقيـل : ابن حزم خلال الف عام ، بيروت : 1982م) .

(46) يقوم المذهب الظاهرى على الألتزام بالكتاب والسنة ، والوقـوف عند ظاهـر نصوصها ، كما تدل عليه الفاظ اللغة مع عدم التعويل على القياس .

(47) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحـل ، القاهـرة ، المطبعة الأدبيـة 1317، 94/1 .

(48) الشيخ محمد أبو زهرة : ابن حزم حياته وعصره وأخباره الفقهية ، دار الفكـر العربى ، 1954 ص168 – ويذهب الدكتورالطاهرمكى فى كتابه (دراسـات عن ابن حزم وكتابه

طوق الحمامة) ، طبعة القاهرة 1976 إلى ان ابن حـزم الف هذه الرسالة فى شاطبه فيما بين عامى 412- 413هـ .

(49) وابن حزم متأثرفى ذلك بأراء افلاطون فى (المأدبه) ، فقد رمى افلاطون من وراء الحب إلى غرس الفضيلة وجليل الأعمال فى الشبيه ونظريته فى الحـب والجمال ترتبط بنظريته فى الأخلاق ، ويعتبر ابن حزم ومن قبله الفقيه محمـد بن داود الظاهرى (ت: 290هـ) ابرز فقيهـين تاثراً بالحب الإفلاطـونى فى وضع اسس فلسفية الأخلاق عنـدهم . (انظر: د. ناجى التكـريتى : الفلسـفة الإفلاطونية الأخلاقية عند مفكرى الإسلام ، دارالأندلـس 198، ط 38 (ومـا بعدها) .

(50) طبعت هذه الرسالة غير مرة : ❖ ضمن مجموعة " رسـائل ابن حـزم الأندلـسى " الجزء الأول وقد أعتنى بتحقيقها الدكتور: إحسان عباس عام 1980م . ❖ طبعة الشيخ " محمد عبد المحسن الكتبى " المكتبة الفلسفية ، المدينة المنورة عام 1390هـ .
❖ قامت بنشرها دار الأفاق الجديدة ، بيروت 1978م ، ومؤسسة ناصرالثقافية = ، بيروت 1979م والرسالة فى مجملها نوع من المذكرات والخواطرالتى دونت على مرالزمن ، وكانت حصيلة التجربة المتـدرجة ، واكـثرها دون فى سن كبيرة لأنها تشيرإلى الهدوء والنضج فى محاكمة الناس والأشياء . وتمثـل مفارقة وتكملة لطوق الحمامة ، وخروجاً على بعض الأحكـام التى جاءت فى الطوق أو تطويراً لها .

(51) مداواة النفوس : طبعة الأفاق الجديدة ، بيروت 1980م ، ص 42 .

(52) السابق : ص 43 ، وايضاً : Aristotle :
Ethics Nicomachea, English trans : by Ross, Oxford, 1925 .

(53) مذهب افلاطون : إن الفضيلة إنما تكون فى النظام والتناسب بين قوى النفـس الإنسانية الثلاث وتسمى تلك القوى بالقوة العاقلة ، والقوة الشهـوانية والقـوة الغضبية ، ويرى أن كل نفس لها فضيلة ورذيلة وخيروشر، فالنفـس الناطـقة فضيلتها الحكمة ورذيلتها الجهل ، وفضيلة النفس الغضبية الشجاعـة ورذيلتها التهور والجبن ، وفضيلة الشهـوانية العـفه ورذيلتـها الشراهـة والخمـول والأعتدال فى الإنسان يكون بتحقيق أمهات الفضائل وهى : الحكمة ، والشجاعة ، والعفه ، والعدل ، والذى يظهر أن أفلاطـون ربـط بين مذهبه فى النفس وفلسفته الأخلاقية ، (انظر : Plato :
Republic, English translation, by Jewett, Oxford, 1969.P.435 .

(54) السابق : ص 66 .

(55) الشيخ محمد أبوزهرة : ابن حزم ص 158.

(56) السابق : ص 159 ويستند هذا المنهج الإستقرائى فى دراسة الأخلاق على الأقتناع بأن الخبرة وحدها هى التى تستطيع أن تطلعنا على وقائع وأسس الأخلاق ، وقد ظهرهذا المنهج الأستقرائى التجريبى فى دراسة الأخلاق بعد ذلك عند الفلاسفة الوضعيين المحدثين وعلى راسهم جون لوك (1632- 1704م) فى كتابه مقالة فى العقل البشرى الذى ظهر بين عامى 1680- 1690 .

(57) مداواة النفوس : طبعة اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت 1961، ص18

(58) النازعات : 40، 41 .

(59) مداواة النفوس ، ص19 .

(60) مداواة النفوس ، ص24 ، والفضيلة عند سقراط هى المعرفة ، فمن أراد أن يكون فاضلاً فلابد أن يكون عارفاً ، وبمقدارما يكون عند الإنسان من معارف بمقدار ما يكون فاضلاً ، فمعرفة الخير ستدفع إلى فعله ومعرفة الشرستحض على تركه ، (أنظر: د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، دارالنهضة العربية 1967، ص26 وما بعدها) .

(61) السابق : ص 57 ، وكمال الفضائل عند ابن حزم يكون بالتقوى والخوف من الله سبحانه وتعالى وهو تغليب للجانب الشرعى فى الأخلاق على ما عداه من الجوانب العقلية والإجتماعية .

(62) السابق : ص 25 .

(63) محمد الجبر: الرؤية المنهجية لدراسة الأخلاق ، طبعة دمشق 1988، ص73 ، ويعرف هذا الأتجاه بالأتجاه السسيولوجى الذى يعتبرالجماعة هى مصدر الضمير الأخلاقى ، (انظر: محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الإجتماع ، دارالمعارف ، القاهرة 1980 ، ص 103) .

(64) مداواة النفوس : ص57 – 58 ، وإلى مثل هذا التقسيم ذهب مسكويه فى تهذيب الأخلاق .

(65) اقدم تصنيف للفضائل هو تصنيف أفلاطون ففيه الفضائل أربع : الحكمه ، الشجاعة ، العفه ، العدل ، ويقصد بالعفه ضبط النفس ، (أنظر: د. عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ، ص 112) .

(66) د. أسعد السحمرانى : الأخلاق فى الأسم ، ص 165 ، ويذهب " مسكويه" إلى الأهتمام " بالعدالة " ويوردها تحت الكثيرمن الفضائل بينها الصدق والألفه وصلة الرحم والمكافأة وحسن الشركة وحسن القضاء والتودد والعبادة وترك الحقد ومكافأة الشربالخيرواستعمال اللطف وركوب المروءة فى جميع الأحوال وترك المعاداة .. والعدل وسط بين رذيلتين هما الظلم والإنظلام (انظر: تهذيب الأخلاق ، ص 18 وما بعدها .)

(67) مداواة النفوس : ص 58 .

(68) د. أسعد السحمراني : المصدر السابق ، ص 166 .

(69) مداواة النفوس : ص 57 .

(70) د. صلاح الدين بسيوني ، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ، نشرمكتبة نهضة الشرق ، القاهرة ، (د-ت) ، ص 240 وما بعدها .

(71) السابق : نفس الموضع .

(72) السابق : نفس الموضع .

(73) ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلسي ، تحقيق د. إحسان عباس ، طبعة بيروت عام 1980 . ص 46- 47 ، ويقترب ابن حزم هنا من رجال المدرسة النفسية الحديثة في مسألة الأمراض النفسجسمية (السيكوسوماتية) والتي يذهب علماؤها إلى القول بأن هناك العديد من الأمراض الجسمية النفسية المنشأ وعلاجها يقضي البدء بعلاج أسبابها النفسية قبل أعراضها الجسمانية .

(74) مداواة النفوس : ص 63 .

(75) انظر: مداواة النفوس ، ص 64 وما بعدها .

(76) السابق ، ص 72 .

(77) ابن حزم : رسائل ابن حزم ، ص 123 .

(78) السابق : ص 142 .

(79) السابق : ص 142 ، وانظرايضاً : Donaldson (D.M.) : Studies in Muslim Ethics , London, 1963., P. 194.

(80) ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلسي ، ص 46 – 47 .

(81) السابق : ص 48 .

(82) مداواة النفوس ، ص 14 ، ويعتبرمبدأ دفع الهم من المبادىء وثيقة الصلة بمذهب المنفعة عند الفيلسوف اليوناني أبيقور (ت: 270ق) الذي رأى أن مقياس الخيروالشرهو المنفعة ، فإن كان الفعل فيه منفعة لمن يباشره ، فهو خير، وإن كان فيه ألم فهو شرثم يترقى في المنافع حتى يعتبرالمنافع المعنوية هي المقياس ، ودفع الهم يعتبرمن المنافع المعنوية ، إذ الهم من الآلام النفسية ، وهو شر، فدفعه خير، (انظر: هـ . سدجويك ، المجمل في تاريخ علم الأخلاق ، طبع دارنشرالثقافة ، الإسكندرية 1949ص173 وما بعدها) .

(83) ابن حزم : مداواة النفوس : ص 61 .

(84) محمد أبوزهرة : ابن حزم ، ص 163 .

(85) مداواة النفوس : 13 .

(86) السابق : ص 14 .

(87) السابق : ص 15 .

(88) د. صلاح رسلان : الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ، ص 247 .

(89) مداواة النفوس : ص 17 .

(90) محمد أبوزهرة : المصدرالسابق ، ص 165 .

(91) مداواة النفوس : ص 55 .

(92) السابق : ص 28 .

(93) ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت 1959 ، ص193 .

(94) السابق : ص 196 .

(95) التقريب : ص 199 – 200 .

(96) انظر: التقريب لحد المنطق ، ص 206 وما بعدها .

(97) ابن حزم : طوق الحمامة ، تحقيق د. الطاهرأحمد مكى ، دارالمعارف 1977 ، ص 21 .

(98) السابق : ص 23 .

(99) انظر: طوق الحمامة ص 21 وما بعدها ، وابن حزم هنا يوافق أفلاطون فى معنى الحب من حيث إنه جميل ويحب الجمال ويبعد الوحشة ، ويقارب بين النفوس وكان مولد الحب حب الجمال ، فلا يمكن أن ينسب الحب إلى القبح ، وأن مولده إيذان بزوال الشقاء والألم من بين الآلهه ، والحب فى ذاته بارع الجمال فائق الخير، وهو علة الجمال والخيرفى غيره ، والحب هو الذى يزيل ما فى النفوس من وحشة ، وتفعم القلوب بالألفه والصداقة (انظر: أفلاطون: المأدبة ، ترجمة وليم الميرى ، مطبعة الأعتماد ، مصر1954، ص 60) .

(100) السابق ، ص 22 .

(101) طوق الحمامة : ص 129 .

(102) الأخلاق والسياسة عند ابن حزم : ص 272 .

(103) انظر: محمد أبوزهرة : ابن حزم ، ص 160 وما بعدها .

(104) مداواة النفوس : ص 55 .

(105) السابق : ص 12 .

(106) هو أبوبكرمحمد بن الصائغ المعروف بابن باجه ، يطلق عليه رجل المدرسة اللاتينية فى أوروبا أسم أفينبس Avennepes ، ولا يعرف عن حياة ابن باجه فى نشأتها وتطورها أشياء كثيرة من شأنها أن تعطى عنه ترجمة كاملة ، أو تعين على تأليف سيرة متكاملة عنه ، إلا إنه ولد فى سرقسطة حوالى سنة 475هـ ، وانتقل منها إلى أشبيلية وغرناطة ، ويذكرالمؤرخون أن ابن باجه أستوزرلأبى بكربن إبراهيم الذى كان واليا على غرناطة ثم سرقسطة ، وراقب وزارته عشرون عاماً ، وبعد سقوط سرقسطة رحل ابن باجه إلى أشبيلية سنة 513هـ ، وصنف فيها كثيراً من مؤلفاته ثم قصد بعد ذلك إلى غرناطة ومن بعدها إلى فاس فى بلاط المرابطين وهنالك أحاطت به الدسائس لذيوع شهرته كطبيب بارع

فحسده منافسوه ودسوا له السم فمات سنة 533هـ ، 1138م . (انظر: صاعد : طبقات الأمم ، ص 83) .

(107) انظر: عمرفروخ : تاريخ الفكرالعربي ، دارالعلم للملايين ، بيروت 1981، ص 608 ، وأيضاً : ماجد فخري : رسائل ابن باجه الإلـهيه ، دار النهار، بيروت 1968 ، ص 17 .

(108) رسائل ابن رشد ، طبعة حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية) 1946، رسالة في العقل الهيولاني ، ص 28 .

(109) محمد لطفي جمعه : تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ، طبع القاهرة 1957م ، ص 81 ، ويرجع الفضل بالأحتفاظ بنص هذا الكتاب إلى الفيلسوف اليهودي موسى النربوني وتظهرفي نسختين خطيتين المخطوطة اليودليانية وهي مفصلة لكن ناقصة ، فقد نشرها (آسين بلاسيوس) ومخطوطة القاهرة (نشرماجد فخري في كتابه عن ابن باجه وهي اتم لكن موجزة (انظر: عمرفروخ : تاريخ الفكرالعربي ، بيروت 1972 ، ص 608) .

(110) رسائل ابن باجه الإلهية ، ص 37 .

(111) السابق : ص 39 .

(112) السابق : ص 40 .

(113) السابق : ص 42 .

(114) السابق : ص 43 .

(115) السابق : ص 37 .

(116) د . سعيد مراد : نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام ، مكتبة الأنجلو 1992، ص 137 .

(117) يبحث ابن باجه في المقالة الثالثة من رسالته تدبيرالمتوحد مسألة الصور الروحانية وأصنافها والأفعال الصادرة عنها حديثاً مطولاً مما جعل هذه المقالة تشغل أكثرمن ثلاثة أرباع الرسالة مستعيدة آراء أرسطو في الموضوع ، تلك الآراء تشكل ما يطلق عليه اليوم " علم النفس الأرسطي " ، (انظر: د. محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، نشرالمركز الثقافي العربي 1993، ص 186 وما بعدها) .

(118) الصورالروحانية عند ابن باجه فيها معادلة بين الروح والنفس ولكن لا النفس من حيث هي نفس محركة ، اي توصفها مبدا حركة طبقاً للتصورالأرسطي ، ومن هنا كانت الصورالروحانية بهذا الأعتبارهي الجواهرالساكـنة المحركة لسواها ، ومن هنا كانت الصورالروحانية هو التصورات والأفكاروالمعاني التي تحرك الإنسان إلى الفعل ، (انظر: الرسائل : تدبيرالمتوحد ص 49) .

(119) ينبه ابن باجه على أن النفوس والعقول التى تحرك الإنسان إلى الفعل ، وإلى تحصيل السعادة العقلية التى يتوخاها المتوحد ، ليست تلك النفوس والعقول الفلكة فى الفلسفة الفيضية الفارابية السينوية ، وأن السعادة العقلية التى يجب البحث عنها فى دائرة العقل الإنسانى لا خارجه (انظر: السابق : ص 50) .

(120) انظر: رسائل ابن باجه : تدبيرالمتوحد ، ص 50 .

(121) انظر: السابق ، ص 47، 75، 76، 77 .

(122) السابق : ص 79 – 80 .

(123) تدبيرالمتوحد ، ص 47 .

(124) السابق : ص 48 .

(125) ابن باجه : رسالة الأتصال : ص 106 .

(126) تدبيرالمتوحد : ص 48 .

(127) ابن باجه : رسالة الأتصال : ص 106 .

(128) انظر: تدبيرالمتوحد : ص 49 .

(129) تيسيرشيخ الأرض : ابن باجه ، دارالأنوار، بيروت (د.ت) ، ص 107 .

(130) المصدرالسابق ، ص 52 .

(131) السابق : ص 59 – 61 .

(132) تدبيرالمتوحد ، ص 57 .

(133) السابق ، ص 79 .

(134) السابق : نفس الموضع .

(135) السابق : ص 69 .

(136) السابق : نفس الموضع .

(137) انظر: السابق ، ص 78 وما بعدها .

(138) د. سعيد مراد : نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام ، ص 141 وما بعدها .

(139) رسالة الوداع ، ص 118 .

(140) السابق ، ص 119 .

(141) السابق ، ص 120 .

(142) تدبيرالمتوحد : ص 76، 77 .

(143) د. محمد عابد الجابرى : نحن والتراث ، ص 192 ، ومؤداه أن الصور الذهنية تكون أقوى وأنصع إذا حضرت فى آن واحد فى قوى النفس الثلاث : الحس المشترك والمخيلة والذاكرة ، والمجاهدات الصوفية إنما ترمى إلى تجنيد قوى النفس المذكورة لتجميع على

صورة ذهنية واحدة هى تلك التى يرسمها خيالهم عن الموضوع الذى ينشغلون به ، والتى ظنوا ان باجتماعها تتحقق السعادة القصوى ، ويتم ذلك لهم بالتفرغ وبدون تعلم .

(144) ابن باجه : رسالة الوداع ، ص 121 .

(145) ابن باجه : تدبيرالمتوحد ، ص 55 .

(146) السابق : ص 91 ويقصد ابن باجه بالعلوم النظرية تلك العلوم التى تحصل عن طريق الحدس او القياس .

(147) السير : المدن .

(148) تدبيرالمتوحد : ص 90 .

(149) السيرالأمامية : المدن الكاملة .

(150) تدبيرالمتوحد : ص 91 .

(151) راجع الفارابى ، كتاب السياسة المدنية ، بيروت 1964 ، ص 42 وما بعدها ، وقارن ابن باجه إتصال العقل بالإنسان ضمن رسائل ابن باجه الإلهيه ص 155 وما بعدها ، والأتصال هنا لا يعنى اكثرمن الصعود .

(152) ابن باجه : رسالة الوداع ، ص 123 .

(153) ابن باجه : تدبير المتوحد ، ص 55 .

(154) ابن باجه : رسالة اتصال العقل بالإنسان ، ص 162 ، ضمن رسائل ابن باجه الإلهيه

(155) يوحنا قمير: ابن طفيل ، ط / 2 ، دار المشرق ، بيروت 1986، ص 19 .

(156) هو أبوبكرمحمد ، بن عبد الملك بن محمد ... ابن طفيل القيسى ، ولد فى اوائل القرن الثانى عشر، فى وادى آش ، قرب غرناطة . لسنا نعلم كيف نشأ ، ولا على من تعلم ، إنما نعلم إنه أصبح فيما بعد طبيب ابى يعقوب يوسف (1163- 1186م) ، ونرى فى رسالته ، حي بن يقظان ، معلومات طبية ، وفلكية ، ورياضية ، عدا مذهبه الفلسفى ، فقد كان شديد الولع بالعلوم والفلسفة ، مما يدل على ثقافة عميقة ، شاملة . وقد خدم ابن طفيل الخليفة أبى يعقوب بن يوسف بصفة طبيب ومستشار- كما اشرنا - ولما توفى هذا الخليفة سنة (581هـ / 1184م) ، بقى ابن طفيل فى البلاط موفورالكرامة فى عهد ابن أبى يعقوب وخليفته ، حتى وافاه الأجل سنة (581هـ / 1185م) عن سن متقدمة . (انظرفى ذلك : المراكشى : المعجب فى أخبارالمغرب ، طبعة دمشق ، وزارة الثقافة 1978، ص 172 وما بعدها) .

(157) لم يصلنا من مؤلفات ابن طفيل سوى هذه الرسالة ، ونذكرالقارىء أن " حي بن يقظان " هو عنوان أحد رسائل ابن سينا الإشراقية ، ولعل ابن طفيل اقتبس هذا العنوان عن سلفه المشرقى بغية التبسط فى موضوع الحكمة المشرقية التى يشيراليها فى مطلع الكتاب والتى تؤلف بالفعل محورفلسفته .

(158) انظر: د. عبد الحليم محمود : ابن طفيل ، رسالة " حي بن يقظان"، دارالكتاب المصرى ، ص 113 .

(159) انظر: السابق ، ص 108 .

(160) المصدرالسابق : ص 74 .

(161) الإشارة هنا إلى غلاة الصوفية من أمثال البسطامى والحلاج وغيرهم .

(162) سلامان وآسال رجلان عاشا فى جزيرة قريبة من جزيرة حي بن يقظان ، وتميزا بالسمو فى الوجدان والفهم والإدراك ، فتكيف سلامان صاحب الفكرالعلمى الإجتماعى حسب مقتضيات العقيدة الشعبية وتدبرامره فى إدراك الشئون العامة حتى أصبح ملكاً للجزيرة ، اما آسال وهو ذو طابع تأملى صوفى فإنه لم يستطع أن يتكيف حسب مقتضيات الظروف ، ووجد نفسه معزولاً فى بلده ، فقررأن يهاجر الجزيرة المقابلة وهى فى أعتقاده خالية من البشر، فألتقى هناك بحي بن يقظان .

(163) انظر: حي بن يقظان ، ص 89 وما بعدها .

(164) د. موسى الموسوى : من الكندى إلى ابن رشد ، منشورات عويدات ، بيروت (د.ت) ، ص 205 .

(165) د. إبراهيم بيومى مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه طبع دار المعارف ، 1/ 58 وعنه يقول " ابن طفيل" ثم خلف من بعدهم خلف آخراحذق منهم نظراً ، واقرب إلى الحقيقة ، ولم يكن فيهم اثقب ذهناً ولا اصح نظراً ، ولا أصدق روية من أبى بكر بن الصائغ – غيرانه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهورخزائن علمه ، وبث خفايا حكمته ... ويختتم ابن طفيل عبارته قائلاً : فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلق شخصه .... (حي بن يقظان) ، ص 76 .
Munk : Melanges de philosophie Juive et Arabe, Paris, 1955.P.414 .

(166) د. على زيعور: الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية ، طبع دار الطليعة ، بيروت ، 1988 ، ص 411 .

(167) انظر: حي بن يقظان ، ص 193، ضمن مجموع بتحقيق أحمد أمين ، دار المعارف ، مصر1959 .

(168) انظر: السابق : ص 194 .

(169) السابق : ص 131 وما بعدها .

(170) السابق : ص 199 .

(171) د. على زيعور: الحكمة العملية أو الأخلاق ، ص 418 ، وما يقول به ابن طفيل هنا على لسان " حي" إنما هو بيان لسمو العالم الإلهى على العالم الحسى وهو قول ينم عن فهم عميق للفلسفة والهدف منها على إنها التشبه بالله حسب الطاقة البشرية كما راى

الكثيرمن الفلاسفة الغرب . انظر: (د. محمد عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، ص200)

(172) انظر: حي بن يقظان : ص 114 .

(173) حي بن يقظان : ص 114- 116 .

(174) د. موسى الموسوى : من الكندى إلى ابن رشد ، ص 210 .

(175) CORBIN (H) : Histoire de La Philosophie Islamique, Gablimard, 1964, P. 331 .

(176) د. عبد الحى قابيل : المذاهب الأخلاقية فى الإسلام ، طبعة القاهرة 1984، ص 216 .

(177) السابق : ص 267 وايضاً : د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية 1/ 51 .

(178) ابن طفيل : حي بن يقظان : ص 128- 142 .

(179) د. موسى الموسوى : من الكندى إلى ابن رشد ، ص 210 .

(180) د. على زيعور: الحكمة العملية أو الأخلاق ، ص 421 .

(181) د. على زيعور: السابق : ص 421 .

(182) انظر: ابن طفيل : حي بن يقظان : ص 211 وما بعدها ، والحكمة العملية المستمدة من الدين من وجهة نظرابن طفيل ليست عاجزة فى ذاتها ، وإنما العجز فى عقل وطبيعة البشر، فلقد ادرك " حي" ان حظ الجمهورمن الأنتفاع بالشيعة هو ان يستقيم معاشه ، وتنتظم محاولاته دونما ترق فوق هذا المستوى من التعامل ، ولا يفوز بالآخرة من الجمهور إلا العدد القليل .

(183) انظر: السابق ، ص 230 .

(184) Gibson (E) : History of Christian Philosophy in Middle Ages London, 1955, P. 641 .

(185) د. محمد عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، ص201 .

(186) هو ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد ، ولد فى قرطبة سنة 520هـ/ 1126م ، تبوأ منصب قاضى القضاه ، ولقب بفيلسوف قرطبة وتنوعت ثقافته فى الإلهيات والفقه والطب والرياضيات والفلسفة . توفى سنة 595هـ/ 1201/ ، وبوفاته فقدت الفلسفة العربية آخرممثل لها ، وتوقفت الحركة الفكرية فى العالم الإسلامى لخمسة قرون على الأقل (انظر: أرنست رينان : ابن رشد والرشدية ، ص 4) .

(187) يمكن حصرمؤلفات ابن رشد فى اربعة اقسام : 1- شروح أو مؤلفات فلسفية وعلمية ، وهذه المؤلفات تقع فى سبع وأربعين رسالة وكتاب طبع منها الكثير، ومن بين هذه الكتب الفلسفية كتاب " تهافت الفلاسفة " وكتاب : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال . 2- شروح أو مصنفات طبية ، وتقع هذه المؤلفات فى خمس عشرة

رسـالة وكتاب . 3- مؤلفات فقهية وكلامية تقع فى سبع رسائل وكتاب .

4- مؤلفات أدبية ولغوية تقع فى ثلاث رسـائل وكـتاب ... (راجـع : دائـرة المعارف البستانى 3/ 94- 95) .

(188) أسقط ابن رشد سياسة المنزل وسياسة النفس من أهتماماته الفلسفية وردها إلى الفقهيات أو " مقاصد الشريعة " إلى أمورالعوام وإلى مبدأ دفع المضرة . (انظر: د. على زيعور: الحكمة العملية أو الأخلاق ، ص 429- 430) .

(189) والكتاب مفقود فى نصه العربى أوله ترجمة عبرانية قديمة ، بإستثناء تعليقات قليلة أوردها الدكتورعبد الرحمن بدوى فى ثنايا نشـرته لكـتاب النيقـوماخيا (الأخلاق لأرسطو) ، (انظر: السابق : ص 436) .

(190) وهذا الكتاب هو تلخيص كتاب جمهورية افلاطون وهو مبنى فى جملته على جوامع جالينوس للجمهورية التى تنسب ترجمتها إلى حنين بن اسحق ، ومع ان الأصل العربى لهذا الكتاب قد فقد ، فثمت ترجمة إنجليزية حـديثة عن أصله العبرى للمستشرق روزنتال ، (انظر : - Rosenthal (E . I .) A verroes Commentary on Platos Republic,Cambridge, 1966) .

(191) راجع ابن رشد : تلخيص الخطابة ، المقالة الثـانية : القـول فى الصـداقة والمحبة (ص 148- 156) ، القول فى الشجاعة (ص 161- 163) ، القـول فى أخلاق الشباب (المشايخ والكهول : ص 195- 202) .

(192) نشرة كلية الأداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس (ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى ، ط1/ 1 سنة 1981) .

(193) جوامع سياسة افلاطون ، ص 111 .

(194) جوامع سياسة افلاطون ، ص 112.

(195) د. ماجد فخرى : ابن رشد ، فيلسـوف قرطبـة ، منشـورات دارالمشـرق ، بيروت : ط/ 2 (د.ت) ص 118 ، ويتميز شـرح ابن رشد عن شرح الفارابى من عدة وجوه : - كما يتجلى فى المـدينة الفـاضلة – ومنها أن الفـارابى فى المدينة الفاضلة لا يلتزم الموضوعات الواردة فى المحاورة أو الترتيـب الذى ترد به ، كذلك فإن ابن رشد لا يكتفى بشرح الجمهـورية بل يعمـد إلى تطبيق مبادئها على الأوضاع الإجتماعية والسياسية السائدة فى البلاد الإسلامية آنذاك لاسيما الأندلس والمغرب .

(196) جوامع سياسة افلاطون ، ص 112 .

(197) السابق ، نفس الموضع .

(198) السابق : ص 112 .

(199) السابق : ص 112 .

(200) السابق : ص 113 .

(201) انظر: السابق ، ص 113 .

(202) قارن : افلاطون / الجمهورية ، ترجمة حنا خباز، الطبعة الثالثة ، المطبعة العصرية (د.ت) ص 441 ، حيث يماثل افلاطون بين طبقات الدولة الثلاث وقوى النفس الثلاث : العاقلة ، الغضبية ، الشهوية .

(203) انظر: السابق ، ص 115 .

(204) جوامع ، ص 115 ، وقارن الجمهورية ، ص 114 .

(205) لذلك ذهب افلاطون إلى أن هذا الجزء ينبغى أن يكون حاكماً لكل اجزاء النفس ، فالعدالة فيها تقوم على خضوع كل جزء من أجزائها للعقل ، (راجع : الجمهورية ، ص 442) .

(206) انظر: جوامع : ص 115 وما بعدها ، وهذا التصنيف المفصل لكل من ارسطو وابن رشد لمجموع الفضائل يختلف بعض الشىء عن تصنيف أفلاطون للفضائل فى الجمهورية ، فأفلاطون يعتبر العفه من الفضائل الخاصة = بالطبقة العاملة (الصناع) فى الدولة ، وبالقوة الشهوانية فى النفس ، لا من الفضائل العامة الثلاثة ، وهو لا يتطرق إلى غير هذه الفضائل الرئيسية فى الجمهورية إلا عرضاً .

(207) انظر: على سبيل المثال : د. على زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق ، ص436 .

(208) السابق : ص 438 وما بعدها .

(209) يقصد ابن رشد بالموسيقى الأقاويل المحكية ذات اللحن ، وهى بذلك تكون خادمة لصناعة الشعر الذى يؤثر فى الصبية والأحداث أكثر من الخطابة والبرهان ، فإذا رقوا عن هذا الطور، أستعملت معهم الأقاويل الخطابية والجدلية ، وفى الطور الأخير البرهانية (راجع : جوامع ، ص 123) .

(210) جوامع ، ص 123- 124 .

(211) جوامع ، ص 124 ، قارن : الفارابى : تحصيل السعادة ، ص78 وما بعدها .

(212) جوامع ، ص 146 .

(213) جوامع ، ص 198 وما بعدها ، قارن : افلاطون : الجمهورية 522/ جـ 531 / د السابق : ص 203 .

(214) انظر: جوامع : ص 115 وما بعدها ،وقارن : الفارابى ، أراء ... ص105 ، السياسة المدنية ، ص 79 .

(215) السابق : نفس الموضع ، وقارن أراء ص 106 .

(216) قارن : الفارابى ، أراء ص 106 .

(217) قارن : السابق ، ص 106 .

(218) انظر : فصل المقال ، ص 32 .

(219) ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة : دارالمعارف 1965 ، ص 791 .

(220) انظر: السابق ، ص 541 .

(221) يرى ابن رشد أن جبلة الفرد هى التى تحدد نصيبه من " التصديق " وذلك لأن طباع الناس متفاضلة فى التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس فى طباعه أكثرمن ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية : فالناس إذن ينقسمون حسب طبائعهم إلى ثلاثة أصناف : - 1- برهانيون لا يصدقون إلا البرهان ، وهم الصفوة . 2- جدليون يصدقون بالأقاويل الجدلية ، وهم أوسط فى المرتبة خطابيون يقنعون بالأقاويل الخطابية أى العاطفية أو الوجدانية ، وهم جمهور العامة (راجع : ابن رشد : فصل المقال ، ص 30) ، طبعة ثانية ، المطبعة المحمودية التجارية ، 19 .

(222) المصدرالسابق : ص 33 .

(223) السابق : نفس الموضع .

(224) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، طبعة المطبعة المحمودية التجارية 1935 ، ص 64- 65 ، وابن رشد هنا يضع المتكلمين مع الخطابيين أو الجمهورفى منزلة واحدة ويفرض عليهم الأنحصار داخل الحكمة المستمدة من الشرع من خلال منهج محدد هو" قياس الغائب على الشاهد " ويبعدهم بذلك عن مجال الفلسفة ومنهجها القائم على النظروالبرهان .

(225) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، تحقيق وتقديم دكتورأحمد فؤاد الأهوانى ، مكتبة النهضة المصرية سنة 1950 ، ص 189 ، وايضا : د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه 52/1 ، د. عبد الحى قابيل : المذاهب الأخلاقية فى الإسلام ، طبع القاهرة 1984 ، ص 388 .

(226) وهذا الطريق فى تحصيل السعادة عند ابن رشد ممكن أن يسميه بالطريق "الصاعد " للأتصال الذى يبدأ من المحسوسات ثم الصورالهيولانية ، فالصور الخيالية ثم الصورالمعقولة (أى أتصال العقل الهيولانى بالصورالمعقولة) وهو طريق ميسورلكل إنسان ، وذلك على عكس الطريق " النازل " للأتصال الذى يفترض وجود هذه الصورالمعقولة وإنها تتصل بنا فنكتسبها ، وهو طريق لا يتيسرلكل إنسان فهو موهبه إلهية لأصناف السعداء فقط ، وهذا الطريق طريق الصوفية الذى رفضه ابن رشد وآثربعد الفحص الطريق الأول (انظر: ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ص 60 ، وأيضاً : د.عبد الحى قابيل: المذاهب الأخلاقية ، ص 288) .

(227) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص 89 .

(228) د. عمرفروخ : ابن رشد وفلسفته ، طبع بيروت (د.ت) ص 46 ، وأيضاً : د. محمود قاسم فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، مكتبة الأنجلو ، القاهرة 1949 ، ص 279 .

(229) ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص 150- 151 ، ويربط ابن رشد بين دراسة النفس ونظرية السعادة فيذهب إلى أن معرفة السعادة الإنسانية والشفاء الإنسانى تتدعى معرفة ماهية النفس وطبيعة جوهرها وقد أفاض فى هذا المجال على منوال أرسطو .

(230) على الرغم مما أثيرحول ابن رشد من القول بإنكارخلود النفس شأنه فى ذلك شأن غيره من الفلاسفة (على حد قول الغزالى) والحقيقة أن ابن رشد قد أكد على القول بخلود النفس ، وإن كان أعترف بصعوبة البحث فى هذه المشكلة ، وله فى ذلك أدلة عديدة حصرها فى دليلين هما : الدليل الغائى ، والدليل القائم على طبيعة الصلة بين النفس والبدن ، ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص 151 .

(231) السابق : ص 151 ، والمسلمون فى فهم هذا التمثيل الذى جادت به شريعة الإسلام فى أحوال المعاد ثلاث فرق : الفرقة الأولى : رأت هذه الفرقة أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذى ها هنا من النعيم واللذة .

الفرقة الثانية : رأت هذه الفرقة أن الوجود متباين وانقسم أصحاب هذه الفرقة إلى قسمين :

1- طائفة : رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحانى ، وإنه مثل به بغية البيان .

2- طائفة : رأت إنه جسمانى لكن أعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه باليه وتلك باقية .

(232) فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ، طبع بيروت (د.ت) ، ص 46 .

(233) وينبغى أن نقررهنا إننا لو قسنا " جوامع سياسة افلاطون " " بمدينة الفارابى الفاضلة " ، تبين لنا مدى أتساع الشقة بين الفيلسوفيين فى مقدارالإلمام بفلسفة أفلاطون ، ومع أن كلاً من الفارابى وابن رشد لم يطلعا على الجمهورية مباشرة ، وإنهما بنيا فلسفتهما السياسية على جوامع جالينوس لها – كما أشرنا – إلا أن معرفة ابن رشد بدقائق الجمهورية وجهل الفارابى النسبى بها ، أمرلا يتطرق إليه شك ، لدى النظرفى محتويات كل من الجوامع والمدينة الفاضلة ، فالمدينة الفاضلة أن هى إلا ملخص جامع للمذهب الإفلاطونى المحدث ، الذى انتشربين العرب فى القرن العاشر، تكاد المشاكل السياسية والأخلاقية لا تحتل مكاناً فيه قط ، بخلاف مل من الجمهورية وجوامع ابن رشد ، ولو عمدنا إلى المقارنة التفصيلية بينهما لتبين للقارىء صحة ما نذهب إليه من قرب الشبه بينهما سواء من خلال المصطلحات السياسية والأخلاقية التى يستعملانها ، أو من خلال تبويب الموضوعات التى يطرقانها .

الفهرست


مكتبة
طريق العلم